JÁMBLICO

SOBRE LOS MISTERIOS EGIPCIOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

JÁMBLICO

SOBRE LOS MISTERIOS EGIPCIOS

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
ENRIQUE ÁNGEL RAMOS JURADO



EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 242

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por SILVIA LAMATA MEANA.

Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1997.

Depósito Legal: M. 20753-1997.

ISBN 84-249-1870-3.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 1997.

INTRODUCCIÓN

1. *La obra: el problema del título, autoría, cronología y su contexto histórico y filosófico*

La obra que conocemos impropiamente, como veremos, bajo el título de *Sobre los misterios egipcios* es una obra clave en el ámbito del pensamiento antiguo de época imperial sobre la que se ciernen no pocos interrogantes. En efecto, el primero de ellos, es el del título. *¿Sobre los misterios egipcios* es el título apropiado para la obra? No. El auténtico título es *Respuesta del maestro Abamón a la Carta de Porfirio a Anebo y soluciones a las dificultades que ella plantea*[1], de acuerdo con el *Vallicellanus* F 20, datable hacia 1460, y *Marcianus graecus* 244, anterior a 1458. El inadecuado título procede de 1497, cuando aparece en Venecia una paráfrasis de la obra con el título *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldeorum, Assyriorum*[2] a cargo de Marsilio Fici-

[1] Cf. M. Sicherl, *Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen von Iamblichos De mysteriis. Eine kritisch-historische Studie*, Berlín, 1957, pág. 166.

[2] Cf. R. Marcel, *Marsile Ficin*, París, 1958, págs. 487-495; M. Sicherl, «Druckmanuskripte der Platoniker-Uebersetzungen Marsilo Ficinos», *Italia medioevale e umanistica* 20 (1977), 323-329.

no, quien sigue una moda de egiptomanía de la época[3], creando una tradición que se evidencia ya en la primera traducción latina, la de Nicolás Scutellio en 1556[4] y en la *editio princeps* de Thomas Gale en 1678[5], prosiguiendo este error en las ediciones de Parthey en 1857[6] y la de É. des Places en 1966[7], sin mencionar las diversas traducciones de la obra que con el tiempo se han realizado, defecto importante, pues, aparte de no conservar el auténtico título, separa esta obra de la *Carta a Anebo* de Porfirio, que la traducción manuscrita mantenía unidas, en tanto que la que conocemos como *Sobre los misterios egipcios* es una respuesta epistolar a las cuestiones planteadas por Porfirio en su *Carta a Anebo*.

Con el problema del título se alinea el problema de la autoría, pues la obra, como se ve por el verdadero título, es adjudicada «al maestro Abamón», nombre que no nos aparece salvo en esta cita[8], y que H. D. Saffrey[9] interpreta como compuesto de Ab y de Amon, «padre de Amón», esto es, «padre de dios», transcripción en lenguaje popular del griego *patèr theoû* o *theopátōr,* expresión que designa al teúrgo y bajo cuyo pseudónimo se escondería Jámblico, mientras que Th. Hopfner[10] postulaba el significado de «co-

[3] El propio Aristóteles en el siglo XVI, en ocasiones, era leído «secundum Aegyptios».

[4] *Iamblichus De Mysteriis Aegyptiorum,* Roma, 1556.

[5] *Iamblichi Chalcidensis ex Coele-Syria de mysteriis liber,* Oxford, 1678.

[6] *Iamblichus De Mysteriis liber,* Berlín, 1857.

[7] *Jamblique Les mystères d'Égypte,* París, 1966.

[8] T. HOPFNER, «Abammon», *Real-Encyclopädie der klassichen Altertumwissenschaft,* Suppl. IV, 1924, cols. 1-7; P. DERCHAIN, «Pseudo-Jamblique ou Abammôn?», *Chronique d'Égypte* 38 (1963), 220-226.

[9] «Abamon, pseudonyme de Jamblique», *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin,* París, 1990, págs. 95-107.

[10] Art. cit., col. 3.

razón de Amón» y A. R. Sodano[11] un personaje real, un egipcio que pululaba por la escuela neoplatónica, deseoso de aprender y confrontar sus propias ideas con las de otros sabios y ansioso de llegar a un sincretismo entre las ideas de la madre patria y las griegas, aunque la obra, según Sodano[12], no sea directamente suya, sino de «un equipo de filósofos» perteneciente a la escuela de Jámblico, siguiendo una línea ya marcada por E. Zeller[13], quien la atribuía a un discípulo del filósofo sirio.

¿Es obra de Jámblico o de su círculo? Hasta época moderna nadie dudaba de la autoría de Jámblico sobre la obra. En efecto, en los manuscritos anteriormente citados[14], basándose en Proclo, se atribuye la autoría a Jámblico, y en otro pasaje, discutible para algunos autores como Sodano[15], del filósofo de Constantinopla[16] se alude a una opinión de Jámblico sobre la materia, que es calco casi literal de esta obra[17], aparte de un pasaje de Damascio[18], aducido por Gale, que nos aporta una opinión de Jámblico que coincide con *Sobre los misterios egipcios*[19] y de otro perteneciente a esta misma obra[20] en el que Jámblico dice que «estas cuestiones

[11] *Giamblico, I misteri egiziani. Abammone Lettera a Porfirio*, Milán, 1984, págs. 30-35.

[12] *Op. cit.*, pág. 35.

[13] E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, Florencia, 1961, III 6, págs. 50-59.

[14] En el margen inferior del f. 1r en *M* y al inicio del f. 1r de *V*.

[15] *Op. cit.*, págs. 12-13.

[16] *Comentario al Timeo* I 386, 8-13 Diehl.

[17] VIII 3 (265, 6-10 Parthey).

[18] *Problemas y soluciones a los primeros principios* I 292, 5-11 Ruelle.

[19] I 19 (60, 6-10 Parthey).

[20] VIII 8 (271, 12-18 Parthey).

se tratan con mayor exactitud en el escrito *Sobre los dioses»,* pasaje en el que S. Fronte, en oposición a W. Scott, piensa que Jámblico remite a una obra suya, perdida, del mismo título, siguiendo la tradición de Th. Gale y Rasche, mientras que Th. Hopfner cree que se refiere a su *Teología Caldea.*

Para los humanistas no había duda en el sentido de que era de Jámblico. Así, el cardenal Bessarion, ya en 1468, poseedor del manuscrito *M,* escribía en el margen superior del folio 1ʳ: «de Jámblico el grande a la carta de Porfirio» y bajo esta autoría figura en la traducción de Marsilio Ficino, en la traducción latina de Nicolás Scutellio y en Lucas Holtenio.

Fue Christian Meiners[21] quien puso en duda la tradición, siendo retomada la tesis en 1858 por Adolph von Harless[22], encontrando eco nada menos que en la *Philosophie der Griechen* de Zeller, con lo que alcanzó una máxima difusión que llega hasta hoy día. Sin embargo, en 1911, Karl Rasche[23] devolvió argumentativamente el texto a Jámblico, tendencia mayoritaria en este siglo, aunque no dejen, en ocasiones, de surgir voces discrepantes[24]. En líneas generales abogan por la autoría jambliquea, aparte de los citados anteriormente, Geffcken, Bidez, Kroll, Dodds, Rosan, Friedl, Festugière, Des Places, Saffrey, Dalsgaard Larsen y Romano.

---

[21] *Iudicium de libro qui De Mysteriis Aegyptiorum inscribitur et Iamblicho plerumque vindicari solet,* Gotinga, 1781.

[22] *Das Buch von den ägyptischen Mysterien,* Múnich, 1858.

[23] *De Iamblicho libri qui inscribitur De mysteriis auctore,* Münster, 1911.

[24] S. Forte, «Sull'autenticità del 'De mysteriis' di Giamblicho», *Siculorum Gymnasium,* n. s. 7 (1954), 234-255; A. R. Sodano, *op. cit.,* págs. 34-36.

En cuanto a la datación de la obra Bent Dalsgaard Larsen, en un trabajo que se considera clásico para el filósofo de Calcis[25], cree que «es difícil de determinar una fecha precisa basándose en el contenido y el carácter general de la obra: no se hace ninguna alusión directa a acontecimiento histórico alguno y una pseudonimia es generalmente fuente de problemas para la fijación de la fecha», pero, concluye, pensando en que la carta de Porfirio se sitúa generalmente durante la primera estancia de Porfirio en Roma en 263-268 y que Jámblico la conocería durante su estancia en la capital del imperio en torno al 270-280, que hay que «fijar la redacción entre los años 280 y 300»[26]. Por su parte Jh. M. Dillon[27] la sitúa en el período juvenil, «perhaps while Iamblichus was already in contact with Porphyry»[28], no muy posterior a la *Carta a Anebo,* escrita ésta durante el período de relación con Plotino[29], mientras que, por su parte, P. Athanassiadi[30] dice que tanto la *Carta a Anebo* como *La respuesta de Abamón* hay que datarlas *c.* 300 o incluso después, teoría ya adelantada por Angelo Raffaele Sodano[31], quien sitúa la obra de Jámblico en torno al 310. La línea tradicional (Th. Hopfner, É. des Places, Hadot, Saffrey, Larsen, Romano) es situarla *post* 280, y en ello estamos de acuerdo, pero quizás no sean descartables los primeros años del siglo IV d. C. Es

[25] *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe,* Aarhus, 1972, pág. 195.

[26] *Op. cit.,* pág. 196.

[27] *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta,* Leiden, 1973, págs. 18-25.

[28] *Op. cit.,* pág. 18.

[29] «Iamblichus of Chalcis (240-325 A. D.)», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36.2 (1987), 870-872.

[30] «Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus», *Journal of Roman Studies* 83 (1993), 118, n. 30.

[31] *Op. cit.,* pág. 41.

importante la cuestión, pues en pocos años cambia palpablemente la situación del Imperio para los posteriormente denominados «paganos». Creemos que el agravamiento de la situación de los sostenedores del *kósmos* tradicional tiene mucho que ver con el tono y la composición de la obra de Jámblico.

En efecto, el siglo III en el terreno religioso comenzó y finalizó siendo oficialmente pagano, con fomento de las religiones orientales, pero ya con una minoritaria y fuerte presencia cristiana, que obligará al Estado a determinadas medidas protectoras, como el intento de poner coto al proselitismo judío y cristiano por parte de Septimio Severo, la persecución de Decio o la de Valeriano. Desde el punto de vista de los polemistas paganos, tendremos a fines de siglo el *Contra Christianos* de Porfirio, que nos ha llegado fragmentariamente, teorizador de la teología solar, cuyo máximo defensor, a nivel político, será el emperador Aureliano, quien trató de convertirla en religión oficial y cuyo antecedente fue Heliogábalo.

Sin embargo, todas las medidas, de fuerza o intelectuales, anticristianas resultaron inútiles[32]. En 260 Galieno revoca los edictos de persecución y la Iglesia, hasta fines del siglo III, se hará pragmática, aunque todavía su nivel intelectual siga siendo mediocre, destacando figuras como Tertuliano, Minucio Félix, Cipriano u Orígenes, quien integra el pensamiento cristiano en la cultura griega a través de la enseñanza que le había brindado el neoplatónico y «pagano» Amonio Sacas. Surgirá también el movimiento monástico

---

[32] Cf. E. Á. RAMOS JURADO, «Poder, compromiso y marginación en el neoplatonismo griego a fines del mundo antiguo», en F. J. LOMAS, F. DEVIS (eds.), *De Constantino a Carlomagno, disidentes, heterodoxos, marginados*, Cádiz, 1992, págs. 57-75.

(caso de S. Antonio Abad), repulsa de la Iglesia como institución, así como del mundo y de los paganos.

Un siglo problemático[33], por tanto, que, sin embargo, llevará a sus coetáneos, tanto cristianos (Tertuliano, Orígenes) como paganos (Dión Casio y Herodiano), a calificarlo de tiempos de crisis pero todavía con esperanzas de recuperación[34].

En el siglo IV, en cambio, se producirá una cierta estabilización, pasajera, pero ideológicamente habrá un cambio radical: el Estado amanece pagano, con persecuciones anticristianas (Diocleciano), y anochecerá oficialmente cristiano (Teodosio), tras las horas centrales del día, que pueden ser representadas por Constantino. 30 de abril de 311, Edicto de Tolerancia en Nicomedia de Galerio; inicios del 313, el famoso y discutido Edicto de Milán; 27 de febrero de 380, *Cunctos populos* de Teodosio. Fechas claves en el paso del Imperio pagano al Imperio cristiano.

En cuanto a la filosofía en la Antigüedad tardía, ésta por excelencia es la neoplatónica, a la que podríamos dar las siguientes características:

1) Es una filosofía ecléctica.

2) De orientación religiosa.

3) Hay un deseo de retornar a las fuentes de donde brotó (Platón), de ahí el gran número de comentarios, que se nos han conservado bien por el cálamo del autor o *ex ore* por los apuntes de clase de un discípulo.

4) Se buscan constantemente autoridades, que se consideran sagradas, como voces reveladas tiempo ha, que han de dar su espaldarazo a las nuevas doctrinas.

---

[33] Cf. J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *La crisis del siglo III y el fin del mundo antiguo*, Madrid, 1982.

[34] Cf. G. ALFÖLDY, «The crisis of the third century as seen by contemporaries», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 15, 1 (1974), 89-111.

5) Se trata de hallar la «sinfonía», la concordancia entre todas ellas (Platón, Aristóteles, Homero, Hesíodo, Orfeo y *Oráculos Caldeos* preferentemente), con la intención de ofrecer una sola voz, la de la cultura pagana, frente a la exclusivista y revelada cristiana.

En efecto, se pensaba en una cultura sincrética, en una cultura capaz de amalgamar los motivos que se encontraban presentes en la tradición de los antepasados. Desde el punto de vista de los herederos de Platón se trataba no sólo ya de salvar a Platón sino de salvarlo junto con toda la cultura antigua. Todos tenían que haber dicho una única verdad, capaz de enfrentarse a la verdad cristiana. De ahí las típicas obras neoplatónicas tituladas *Sinfonías*. Para los neoplatónicos la tradición se centraba en dos ejes que debían, desde su punto de vista, ser complementarios: la interpretación del legado platónico, su maestro y guía espiritual, su voz encarnada tiempo ha, en concordancia, a ser posible, con Aristóteles; y el legado mítico, del que había que dar una interpretación consistente que no contradijera el legado platónico. Se trataba de aunar ambos legados y de tratar de innovar sin quebrantar la armonía.

Rodolfo Mondolfo[35] titula el último apartado de su síntesis de la historia del pensamiento antiguo con el siguiente epígrafe, «El predominio del problema religioso». El alma, su origen y destino, su salvación junto con el tema de lo divino y la unión del hombre con Dios constituyen temas dominantes en la última etapa del pensamiento griego a fines del Imperio.

El neoplatonismo, que durante siglos constituyó la filosofía del paganismo declinante, aun con una base común, se

---

[35] R. MONDOLFO, *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*, Buenos Aires, 1974[7], II, pág. 314.

orientó de forma diversa según las escuelas: Roma, Atenas, Alejandría, Pérgamo y Siria. Plotino y Porfirio, de la escuela de Roma, ceden el testigo a Jámblico, fundador de la escuela siriaca (de la que es pieza clave la presente obra), esencialmente teosófica y teúrgica. A ésta estuvo estrechamente ligada la de Pérgamo, de la que fueron miembros el emperador Juliano y Salustio, su prefecto. Jámblico fue seguido también en más de un aspecto por la escuela de Atenas, pero ésta asignó un papel más importante a la especulación metafísica y comentó de forma intensa a Platón y Aristóteles, aparte de la poesía sagrada. Su máximo representante será Proclo, precedido por Siriano y Teodoro de Asina. Fue cerrada en tiempos de Damascio y Simplicio por Justiniano (529). Con la escuela de Atenas se vincula la de Alejandría, que también practicaba la exégesis platónica y aristotélica, pero prefiere las investigaciones matemáticas y naturalistas: Hipatia, Teón, Juan Filópono, Hermias, etc. No nos olvidemos tampoco de los neoplatónicos latinos; me refiero a Gayo Mario Victorino, el maestro de S. Agustín, que se convirtió al cristianismo y se vio obligado, tras las medidas de Juliano, a cerrar la escuela, a Vecio Agorio Pretextato y, fundamentalmente, a Ambrosio Macrobio Teodosio, quien, a ejemplo de la Homerolatría y Hesiodolatría, realiza una Virgiliolatría, aparte de Calcidio, quien tradujo y comentó el *Timeo* de Platón hasta 53 c, entre otros.

2. *Jámblico de Calcis: vida y obras*

La vida de Jámblico cubre la segunda mitad del siglo III d. C. y en torno al primer cuarto del siglo IV, prácticamente coetáneo en el terreno cristiano de Eusebio, viniendo a morir aproximadamente en la época del concilio de Nicea (325).

La verdad es que poco sabemos del filósofo de Calcis[36]. Quien acuda a obras clásicas como la de Zeller-Mondolfo[37] o la de Dalsgaard Larsen[38] encontrará unas divergencias más que notables. Los escasos testimonios de los autores antiguos, tipo Eunapio de Sardes, la *Suda,* Malalas, Juliano o Focio, son discutidos y analizados con visiones a veces opuestas.

Nacido en la Siria meridional, en la Celesiria, en Calcis concretamente, de familia noble y adinerada[39], es más que dudoso que perteneciera a la misma familia que su homónimo el novelista. Según la *Suda*[40], «vivió en la época del emperador Constantino», falleciendo hacia el 325, según Bidez y Dalsgaard Larsen[41], hacia el 330, según Zeller y Mau[42], o bien en el 333, según Ruelle y Steinhart[43]. En cuanto a la fecha de su nacimiento Alan Cameron[44] la sitúa hacia el 245 d. C., siendo, por tanto, unos diez años aproximadamente más joven que Porfirio, quien viene a nacer en

[36] Cf. la introducción a nuestra traducción de la *Vida Pitagórica* de Jámblico (Madrid, Etnos, 1991, págs. 7-10).

[37] *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico,* Florencia, 1961-1967, III 6, págs. 1-48.

[38] Cf. n. 25.

[39] Su nombre parece de origen árabe, cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* I, Leipzig, 1898-1902, pág. 234 y n. 25.

[40] S. v. *Iamblichos.*

[41] J. Bidez, «Le philosophe Jamblique et son école», *Revue des Études Grecques* 32 (1919), 29-40; B. Dalsgaard Larsen, *op. cit.,* pág. 42.

[42] Zeller-Mondolfo, *op. cit.,* pág. 3 n. 4; G. Mau, «Jamblichos», *Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumwissenshaft* IX, 1914, cols. 645-649.

[43] C. A. Ruelle, «Jamblique», *Grand encyclopédie*, s. v., págs. 1194-1195; K. H. A. Steinhardt, «Jamblichos», *Allgemein. Encykl. d. Wissenschaften und Künste,* Sect. II, Bd. XIV, 1837, págs. 273-283.

[44] «The Date of Iamblichus' Birth», *Hermes* 96 (1968), 374-376.

el 234[45]. Esto es, nace con un imperio en el que el poder político, con la ayuda de los intelectuales, entre ellos los neoplatónicos, mantiene el *kósmos* establecido, heredado, sancionado por los dioses, y viene a morir bajo un reinado que significa el ascenso imparable de un nuevo orden ideológico que pretende arrinconar y extirpar al antiguo. Jámblico no pudo mantenerse al margen de este conflicto y aunque su anticristianismo es menos «brillante», por los testimonios conservados, que el de su maestro Porfirio, no fue menos firme. Su triunfo, podríamos decir, será póstumo, cuando un admirador[46], Juliano, rodeado de filósofos neoplatónicos, se haga con el poder, y trate de restaurar el antiguo orden.

Las mismas divergencias notamos en cuanto a sus lugares de residencia a lo largo de su vida y sobre sus maestros y tipo de formación. En el primer aspecto Zeller piensa que fue Siria el escenario de su actividad, residiendo allí salvo cuando se ausentó para formarse con Anatolio y Porfirio. A su tierra natal volvería Jámblico para abrir su propia escuela, primero en Apamea, «la ciudad amada de Jámblico» según Libanio[47], y posteriormente en Dafne[48]. Por el contrario, Ruelle piensa que fue en Alejandría donde Jámblico pasó la mayor parte de su vida. Son, como se ve, dos posturas extremas y antitéticas, porque además presupone un problema esencial en el caso de Jámblico, la formación o no en la escuela alejandrina. Dalsgaard Larsen[49] opina por su parte,

[45] Cf. R. Beutler, «Porphyrios 21», *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumwissenschaft* XXII 1, 1953, col. 276.

[46] R. E. Witt, «Iamblichus as a foreunner of Julian», *De Jamblique à Proclus*, Foundation Hardt XXI, Ginebra, 1975, págs. 35-64.

[47] *Cartas* 1389, t. XI, pág. 431, 13 Förster.

[48] Zeller *(op. cit.*, pág. 736 n. 3) sitúa su escuela en su ciudad natal, Calcis.

[49] *Op. cit.*, pág. 40.

basándose en Eunapio, que vivió en Siria, donde abrió una escuela, que Malalas sitúa en Dafne[50], donde Jámblico se estableció y enseñó, en tiempos del emperador Galerio (293-310 d. C.), «hasta su muerte». En esta escuela, según Eunapio[51], se formaron numerosos discípulos, provenientes de todas las latitudes, que se dispersaron tras la muerte del maestro[52].

En cuanto a su estancia con Porfirio, increíblemente tampoco hay unanimidad. Hay estudiosos como Mau que, basándose en las divergencias evidentes entre Porfirio y Jámblico (tema del alma, plegaria, demiurgo, estilo, etc.), ponen en duda que el filósofo de Calcis haya sido discípulo de Porfirio. Sin embargo las fuentes y la mayoría de los estudiosos están por la filiación educativa Porfirio-Jámblico incluso con sus divergencias. Tanto la *Suda* como Eunapio o Estobeo tienen clara la relación. Salvo Ruelle, que piensa que el contacto entre ambos filósofos se produjo en Alejandría, la mayoría de los estudiosos, entre ellos Zeller-Mondolfo, Dalsgaard Larsen o H. D. Saffrey, por el contrario, creen con toda razón que la relación maestro-discípulo se produjo en Roma, donde tenía su centro de enseñanza el discípulo de Plotino. Aunque la relación entre ambos parece que al principio fue cordial, hasta el punto de que Porfirio le dedicó su tratado *Sobre el conócete a ti mismo,* y un hijo de Jámblico, Aristón, casó con una oyente de Plotino, Anficlea, sin embargo posteriormente parece no haber sido muy armoniosa. Respecto a la fecha de este encuentro Zeller y

[50] Sobre el tema de Jámblico en Dafne, cf. J. Vanderspoel, «Iamblichus at Daphne», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 29, 1 (1988), 83-86.

[51] *Vida de filósofos y sofistas* VI 2, 1 Giangrande.

[52] Cf. J. Bidez, «Le philosophe Jamblique et son école», *Revue des Études Grecques* 32 (1919), 29-40.

Dalsgaard Larsen la sitúan tras la estancia de Porfirio en Sicilia, esto es, después del 270[53], siendo breve según el último autor mencionado. Por su parte J. A. Philip[54] sostiene que Jámblico estuvo en Roma en torno al 280-290. Según Ruelle[55] fue Anatolio quien lo envió junto a Porfirio.

Respecto al supuesto alejandrinismo de Jámblico la clave está en saber si el Anatolio que citan las fuentes como un maestro de Jámblico fue el que sería obispo de Laodicea o, como cree Zeller, otro prácticamente desconocido, con el que entraría en contacto Jámblico mientras Porfirio estaba en Sicilia. Praechter, Dalsgaard Larsen, Martano, Philip, etc., se inclinan por el obispo de Laodicea. Por lo tanto, para un autor como Dalsgaard Larsen «la formación de Jámblico es esencialmente alejandrina e influenciada por Anatolio»[56], influencia que se evidenciaría en la atracción del filósofo de Calcis por temas como el pitagorismo, aristotelismo, sinfonía entre Platón y Aristóteles, los caldeos, etc.

En cuanto a sus obras, pocas se han conservado y es imposible relacionarlas cronológicamente. Tenemos noticias, apenas textos completos y muchos fragmentos, de su *Colección de doctrinas pitagóricas*[57], de la que usual e impropiamente se conoce como *Sobre los misterios egipcios,*

---

[53] H. D. Saffrey («Abammnon, Pseudonyme de Jamblique», *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, pág. 98) ofrece como fecha la década 275-285.

[54] «The Biographical Tradition-Pythagoras», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 90 (1959), 185-194.

[55] Art. cit., 1194.

[56] *Op. cit.*, pág. 39.

[57] Comprendía, aparte de *Vida Pitagórica, Protréptico, Sobre la teoría general de las matemáticas* y la *Introducción a la aritmética de Nicómaco,* tratados sobre la ciencia aritmética desde el punto de vista físico, ético y teológico, además de opúsculos sobre geometría, música y los cuerpos celestes entre los pitagóricos.

que es la única de Jámblico transmitida íntegramente, *Sobre el alma, Cartas,* comentarios sobre Aristóteles *(Categorías* y *Analíticos primeros,* con seguridad, y probablemente *Sobre la Interpretación, Del cielo, Física),* comentarios sobre Platón *(Alcibíades I, Fedón, Fedro, Timeo, Parménides), Teología Caldea, Sobre los dioses, Sobre la apreciación oratoria, Contra Numenio y Amelio, Vida de Alipio, Sobre las estatuas, Sobre los símbolos, Sobre la migración del alma* y *Teología platónica.* También le atribuye Zeller un muy discutible comentario a los poemas órficos.

Aunque no se pueden secuenciar objetivamente estas obras, Jh. M. Dillon[58] distingue tres períodos en la producción del autor. Uno «pitagórico-hermético», anterior al contacto con Porfirio *(c.* 280 d. C.), donde entraría *Sobre los misterios egipcios;* otro «porfiriano-platónico» (280-305), donde encontramos la *Colección de doctrinas pitagóricas* y los comentarios platónicos y aristotélicos; y un «último período» (305-325) con obras como *Sobre los dioses, Sobre los símbolos, Teología platónica,* etc. Esta clasificación es muy discutible y basada, generalmente, en criterios *a priori.*

Como dice B. Dalsgaard Larsen[59], al igual que el período de historia de la filosofía que va de Jámblico a Proclo ha sido visto como un período decadente, pleno de supersticiones y sutilezas, o bien como un período auténticamente filosófico con aportaciones valiosas, del mismo modo a Jámblico unos lo consideran como un teúrgo, fanático y crédulo, sin originalidad alguna, y otros como un verdadero filósofo y exégeta valioso. Esto es, o se le ha visto tradicionalmente como el modelo de las creencias religiosas que invaden y corrompen la filosofía griega pagana y «responsable», por

[58] *Op. cit.,* págs. 18-25.

[59] «La place de Jamblique dans la philosopohie antique tardive», *De Jamblique à Proclus,* págs. 1-34.

tanto, de la incidencia de elementos irracionales en la filosofía neoplatónica de la antigüedad tardía, y aquí entraría el conocido como *Sobre los misterios egipcios,* o bien se le ha comprendido como pensador serio, sin connotaciones negativas, como simple ejemplo de una época y unas tendencias, que serán las que triunfen hasta el cierre de la Academia en Atenas, perspectiva asumida desde hace poco más de dos décadas[60]. Nosotros nos alineamos con esta última orientación[61].

3. *Ocasión y contenido de «Sobre los misterios egipcios»*

La obra de Jámblico es una obra marcada por un hecho concreto: es respuesta, bajo el pseudónimo de Abamón, al escrito que Porfirio dirigió al escriba egipcio Anebo, en el que expresaba una serie de dudas y cuestiones relativas al campo de la religión[62]. Por tanto, la obra de Jámblico no puede ser entendida sin tener en mente la obra de Porfirio, en tanto que es éste, con su carta a Anebo, el que marca generalmente el plan de la obra y su discurrir en el caso del filósofo de Calcis. La carta de Porfirio a Anebo se ha perdido, pero en gran medida ha podido ser reconstruida[63] merced a la respuesta de Jámblico, que introduce citas literales,

---

[60] Cf. H. J. Blumenthal, E. G. Clark, «Introduction: Iamblichus in 1990», en H. J. Blumenthal, E. G. Clark (eds.), *The Divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods,* Londres, 1993, págs. 1-4.

[61] Cf. nuestros trabajos: *Lo platónico en el siglo V d. C.: Proclo*, Sevilla, 1981; «Jámblico de Calcis y el género biográfico», *Habis* 22 (1991), 283-295; «Rasgos jambliqueos en la biografía de Pitágoras», *Excerpta Philologica* I 2 (1991), 699-703; introducción a nuestra traducción con notas de *Jámblico. Vida Pitagórica,* Madrid, 1991.

[62] Cf. B. Dalsgaard Larsen, *op. cit.*, págs. 148-150.

[63] Cf. A. R. Sodano (ed.), *Porfirio, Lettera ad Anebo,* Nápoles, 1958.

y a los testimonios de Eusebio, Teodoreto, Cirilo y Agustín de Hipona.

Hasta la fecha, temáticamente, se ha respetado la división en diez libros o secciones temáticas de Gale en su *editio princeps*[64]:

I. Los dioses y lo divino en general.
II. Démones y héroes, sus manifestaciones.
III. La mántica.
IV. De la influencia de los dioses, etc.
V. Sacrificio y plegaria.
VI. Prescripciones religiosas y actos rituales.
VII. La teología egipcia simbólica.
VIII. La causa primera, la astrología y la voluntad libre según la teología egipcia.
IX. El demon protector del hombre.
X. La felicidad.

De estas diez secciones o libros, los correspondientes a II, III, V, VII, IX y X están plenamente delimitados temáticamente, mientras que los restantes tienen una estructura y exposición más complejas[65].

Temáticamente la obra se desarrolla del siguiente modo[66]. El libro I, tras hacer una apelación a la sabiduría caldeo-egipcia (caps. 1-2), trata, en líneas generales, las siguientes cuestiones: el conocimiento de los seres superiores (dioses, démones, héroes, almas puras, cap. 3); sus propiedades (cap. 4); la esencia del bien en los diversos géneros superiores (cap. 5); las cualidades de los dioses, del alma y

---

[64] Th. Hopfner (*Ueber die Geheimlehren von Jamblichos*, Leipzig, 1922) reduce las diez secciones a nueve.

[65] Cf. B. Dalsgaard Larsen, *op. cit.*, pág. 149.

[66] Cf. É. des Places, *op. cit.*, págs. 8-12; A. R. Sodano, *op. cit.*, págs. 475-481.

de las esencias intermedias (cap. 6); el intelecto en los dioses y el alma (cap. 7); rechazo a que la asignación a cuerpos diversos sea un elemento distintivo de las especies superiores (cap. 8); la distribución cósmica de los seres superiores y que todo está lleno de dioses y la divinidad ilumina desde fuera (cap. 9); pasibilidad e impasibilidad (cap. 10); la verdadera teúrgia (cap. 11); lo divino escapa a los encantamientos, a las pasiones, a la violencia (caps. 12-14 y 21); diferencias entre dioses y démones y que la plegaria se justifica si se dirige a los intelectos puros (cap. 15); la incorporeidad de los dioses no se opone a la divinidad de los cuerpos celestes y la visibilidad de éstos no los hace inferiores a los démones (caps. 16-17, 19-20) y la alteridad como principio del mal (cap. 18).

El libro II establece entre los dioses una gradación. Tras los dioses propiamente dichos vienen los arcángeles y los ángeles, luego los démones, los héroes, los arcontes del cosmos o de la materia, y las almas. Los démones, cuya naturaleza y actividades ocupan los capítulos 1-2, sirven de referencia para la descripción de las otras clases, ya se trate de apariciones (cap. 3), propiedades (cap. 4), poder catárquico (cap. 5), dones aportados por las apariciones (caps. 6 y 9), rango de los seres contemplados (cap. 7), la luz (cap. 8), las apariciones vanas y engañosas, los fantasmas (cap. 10), filosofía teorética y teúrgia, y, por último, los símbolos como elemento de unión entre el teúrgo y Dios (cap. 11).

El libro III es el de la mántica. Tras establecer que la verdadera mántica viene de los dioses (cap. 1), se analizan los siguientes puntos: la oniromántica (caps. 2-3); el entusiasmo mántico (caps. 4-10); la mántica oracular (caps. 11-12); la mántica privada, especialmente fotagogia y mántica por caracteres (caps. 13-14); la mántica a partir de la *téchnē* humana: extispicina, ornitomancia, astrología (caps. 15-16);

la generosidad de los dioses se manifiesta en la mántica (cap. 17); los seres superiores como actores en la mántica con resultados acordes a quienes intervienen (cap. 18); justificación de esta intervención (caps. 19-21) y respuesta a dificultades (caps. 22-24); las dos clases de éxtasis (cap. 25); la auténtica adivinación divina y la conjetura de las ciencias náuticas y médicas (cap. 26); la verdadera adivinación como proveniente de los dioses (cap. 27); la fabricación de imágenes como no creación demiúrgica ni divina, sino como vanos simulacros (caps. 28-29) y algo no demónico (cap. 30); la verdadera adivinación como no procedente de espíritus mendaces y sus felices efectos sobre el teúrgo (cap. 31).

El libro IV plantea cuestiones diversas: ¿pueden los dioses recibir órdenes? (caps. 1-2); ¿es preciso suprimir las plegarias en las evocaciones? (cap. 3); justicia divina y justicia humana (caps. 4-5); origen y causa del mal (caps. 6-8); los dioses como no culpables (caps. 10-11); la acción de los poderes cósmicos sobre los universales y particulares (cap. 9); tensión y deseo de la naturaleza (caps. 12-13).

El libro V es el de los sacrificios: los dioses no son parangonables a los hombres (caps. 1-3); los sacrificios no son inconciliables con la abstinencia de lo que ha tenido vida (cap. 4); su eficacia (caps. 5-7); creencia egipcia sobre la causalidad sacrificial (cap. 8); causa del sacrificio perfecto: la simpatía teúrgica (cap. 9); los seres superiores no tienen necesidad de sacrificios para su subsistencia (caps. 10-11); el fuego destruye la materia sacrificial (cap. 12) y conviene en particular a los dioses materiales (caps. 13-14); la condición humana implica un doble culto, entre ellos el material (caps. 15-17); otra división de los sacrificios: según las tres vidas, física, intelectual y mixta (caps. 18-19) o según que la participación sea hipercósmica o cósmica (cap. 20);

necesidad cultual de honrar a todos los dioses (caps. 21-23); los animales sagrados y el hombre sagrado (cap. 24); el rito digno de los dioses que presiden los sacrificios (cap. 25) y el papel de la plegaria (cap. 26).

El libro VI establece en primer lugar la cuestión de la pureza necesaria al sacrificante: ¿puede tocar el cuerpo de animales muertos? (caps. 1-2), prosiguiendo con el contacto de los démones con los animales sagrados en la adivinación (cap. 3), que el alma de los animales sagrados contribuye a la adivinación y la imperfección de esta adivinación (cap. 4), y, por último, que las amenazas que acompañan a los sacrificios no son proferidas contra los dioses sino contra los démones (caps. 5-7).

El libro VII trata la mistagogia simbólica de los egipcios: el limo, el loto, la barca del sol (caps. 1-2), el zodiaco (cap. 3), los nombres aparentemente desprovistos de sentido y la superioridad de los nombres bárbaros (caps. 4-5).

El libro VIII expone a grandes rasgos la teología egipcia: la causa primera (cap. 1); primer sistema metafísico egipcio (cap. 2); segundo y tercer sistema metafísico egipcio (cap. 3); la astrología hermética (caps. 4-5); astrología y fatalidad (caps. 6-8).

El libro IX aborda el tema del demon personal (caps. 1-2), al que intenta conciliar con la fatalidad (caps. 3-7), caracterizándolo como único (caps. 8-9) y finalizando con el rango conveniente que hay que asignar a los démones (cap. 10).

El libro X define la felicidad, que es el fin del hombre, como la unión con los dioses (cap. 1), lo cual permite la teúrgia (caps. 2-3), especialmente por la mántica, así como liberarse de las trabas de la fatalidad (caps. 4-5). Ahí reside el término de la ascensión hierática (cap. 6), que desemboca en el Bien en sí (cap. 7), concluyendo la obra con una plegaria final (cap. 8).

4. *Género, estilo y método*

Teniendo siempre presente que la obra es una respuesta a la carta de Porfirio, el género literario[67] es el de los *zētémata,* de las aporías y de las soluciones, con larga tradición en el ámbito filosófico desde época clásica y que prosigue con Plutarco, Plotino y Porfirio hasta llegar a Jámblico. El estilo es en ocasiones algo oscuro, con períodos sintácticos incompletos, repeticiones y braquilogías; abundan los sinónimos y los términos especializados y cargados de sentido. Aunque la comprensión del texto pueda parecer a veces difícil, hay que tener en cuenta que Jámblico de Calcis es más filósofo que escritor.

El método[68] utilizado para este tratado de contenido religioso es el filosófico de distinción de géneros, de *diaíresis* y *synagōgḗ,* de la posibilidad de abordar las cuestiones desde diferentes puntos de vista, de la distinción entre lo general y lo particular, de la explicación etiológica, de la comprensión a través de la *archḗ,* de la argumentación hipotética, de la interpretación, de los problemas y soluciones.

5. *Paralelos y fuentes*

Abordaremos aquí la cuestión de los paralelos y fuentes de la obra[69], comenzando por las citas literales. El filósofo de Calcis cita cuatro fragmentos de Heráclito[70] y algunas ex-

---

[67] Cf. A. R. Sodano, *op. cit.*, págs. 38-39.

[68] Cf. B. Dalsgaard Larsen, *op. cit.*, págs. 165-176.

[69] Cf. É. des Places, *op. cit.*, págs. 11-14; B. Dalsgaard Larsen, *op. cit.*, págs. 157-165.

[70] B 68, 69, 92, 93.

presiones platónicas[71], pero Plotino, aun siendo utilizado, no es citado literalmente, al contrario que Porfirio. El caso de este último es lógico, en tanto que la *Carta a Anebo* es el punto de partida de la obra de Jámblico, hasta el extremo de que, como hemos dicho, Jámblico es la fuente principal para la reconstrucción de la obra perdida del filósofo de Tiro.

En cuanto a la tradición egipcia dice Jámblico al comienzo de su obra[72]: «En absoluto sería decoroso que Pitágoras, Platón, Demócrito, Eudoxo y muchos otros entre los antiguos griegos hayan obtenido la enseñanza conveniente merced a las inscripciones sagradas[73] de su época, y tú, contemporáneo nuestro y con la misma intención que aquellos famosos hombres, no aciertes en la guía otorgada por los maestros actualmente vivos y llamados maestros públicos». Ésta es la perspectiva concreta en que Jámblico quiere situar su obra, Oriente, la sabiduría egipcia en primer lugar, como fuente y luz para las cuestiones filosófico-religiosas.

Werner Jaeger en su clásica obra sobre Aristóteles[74], al referirse a Eudoxo de Cnido, como reflejo del interés de la Academia por Oriente, se quejaba de que esta vertiente es de «una gran significación, no reconocida en modo alguno suficientemente», y ello es, hasta cierto punto, verdadero. La filosofía griega, desde el punto de vista de los propios helenos, era vista, salvo excepciones, como manante de Oriente, y ejemplos, con más o menos bases reales, con reflejo en sus biografías en el caso de personalidades individuales, se-

---

[71] *República* VI 509b9; *Fedro* 229e5, 246a6, b7-8; *Filebo* 55c7-8; *Timeo* 30a3; *Banquete* 210a3-4.

[72] Cf. I 1.

[73] Según lectura de VM seguida por É. des Places, Parthey. Sodano *(op. cit.*, pág. 240, n. 9) lee *hierogrammatéōn*, «escribas sagrados».

[74] *Aristóteles, bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México-Madrid-Buenos Aires, 1983 (Berlín, 1923), pág. 154.

rían Pitágoras, Platón, Eudoxo de Cnido, Aristóteles, Demetrio Falereo, Clearco, la ciudad de Alejandría, como foco sincrético entre Oriente y Occidente, platonismo medio y neoplatonismo. En Oriente la luz, en Occidente las tinieblas, física y culturalmente hablando. Y todos sabemos que también en el ámbito mítico y religioso la influencia oriental fue progresivamente en aumento conforme nos vamos adentrando en época helenística e imperial y resulta ocioso, creemos, extendernos al respecto.

En el caso del neoplatonismo, no nos olvidemos de ello, sus principales cabezas hasta llegar a Jámblico proceden de la zona de la luz, Egipto (Plotino) y Fenicia (Porfirio), pero desarrollan su actividad en Roma y son íntimamente griegos, y, aun procediendo de zona oriental, ponen cierto freno a la orientalización, en el sentido de un reforzamiento de esta tendencia de la filosofía griega. Jámblico también nacerá en la misma zona, se formará entre ella y Roma, pero su helenismo, indudable, se tiñe más de orientalismo.

Que nuestro escrito tiene relaciones con la tradición y religión egipcia es indudable y Jámblico, como hemos visto, lo expresa ya desde el principio, y el libro VII es buena muestra de ello. Pero es llamativo que no aborde los grandes misterios egipcios a la manera de Plutarco, por ejemplo. En cuanto a la tradición cristiana y judía, pensamos que los puntos de contacto que se han establecido son de tipo general, de ambiente de la época, sin que se deba ir más allá[75].

Respecto a la tradición hermética, desde el punto de vista de la materia, el paralelo es evidente, presentándose nuestro sacerdote como conocedor y acatador de los escritos herméticos, así como tampoco resultan ajenos los *Oráculos Caldeos*, en los que se apoya Jámblico a lo largo de toda su obra, co-

[75] Cf. B. Dalsgaard Larsen, *op. cit.*, págs. 160-162.

mo demostró Friedrich Cremer[76]. Los *Oráculos Caldeos* hacen su entrada en la filosofía neoplatónica con Porfirio, pero adquiere, junto con la teúrgia, una posición privilegiada en manos de Jámblico. Nuestra obra es una buena muestra de la entrada de estos elementos situados más allá de la razón en la filosofía griega tardía. Es una sabia combinación de platonismo, teología caldea y egipcia fundamentalmente.

6. *Influencia de la obra*

La obra de Jámblico ha marcado particularmente a Juliano, Salustio, Siriano, Proclo, Hermias, Damascio y Simplicio y vuelve, de la mano de Platón, en el Renacimiento italiano de los siglos XV y XVI[77].

En el poder, Juliano se hizo acompañar de neoplatónicos. En su círculo estaba su admirado Máximo[78], con quien había entrado en contacto merced a otro neoplatónico que conoció en Pérgamo, Edesio, y a quien convenció para que se trasladara a Constantinopla junto a él. También tenía a su lado al neoplatónico Prisco[79] y a su prefecto, de las Galias u Oriente, que de las dos hipótesis hay[80], Salustio, el autor del

[76] *Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis,* Meisenheim am Glan, 1969.

[77] Cf. É. DES PLACES, *op. cit.,* págs. 21-28.

[78] JULIANO, *Cartas* 89 BIDEZ; EUNAPIO, *Vida de filósofos y sofistas* 7, 3, 6 ss. GIANGRANDE; AMIANO MARCELINO XXV 3, 23.

[79] EUNAPIO, *Vida de filósofos y sofistas* 7 4, 3 ss. GIANGRANDE; AMIANO MARCELINO XXV 3, 23.

[80] Prefecto de las Galias según Fabricio, Cumont, Mullach, Zeller, Étienne, Jones-Martindale-Morris, Fontaine, Desnier. Prefecto de Oriente según Rochefort, Seeck, Browning, Rinaldi, Bowersock, Athanassiadi-Fowden. Para toda esta cuestión, cf. la introducción a nuestra traducción de *Sobre los Dioses y el Mundo* de SALUSTIO (PSEUDO-PLUTARCO, *Sobre la Vida y Poesía de Homero;* PORFIRIO, *El Antro de las Ninfas de la Odi-*

catecismo neoplatónico, con huellas jambliqueas, *Sobre los Dioses y el Mundo*, escrito entre el 22 de marzo y el 16 junio del 362 a impulsos de Juliano como apoyo a su política, obra en la que se nos muestra lo que un buen pagano debe creer y que se convirtió en el catecismo oficial de la religión renovada. El mismo Juliano tenía en la máxima estima a Jámblico, a quien situaba al nivel de Platón, y se declaraba en parentesco espiritual con Pitágoras, Platón y el filósofo de Calcis[81].

En cuanto a Salustio, como reconoce Arthur Darby Nock[82], tras un minucioso análisis, «es un adepto al neoplatonismo en la forma que le dio Jámblico». Pero es sin duda en Proclo en quien, entre los neoplatónicos, más impronta dejó Jámblico[83], siendo introducido en él por su maestro Siriano, en cuyo *Comentario a la Metafísica* se ha estudiado el peso del filósofo de Calcis[84]. El escolio preliminar que encabeza *Sobre los misterios egipcios* es precisamente de Proclo. Los demás neoplatónicos de fines del mundo antiguo tendrán también la huella de Jámblico: Hermias, Damascio y Simplicio. Posteriormente el filósofo de Calcis se mantendrá latente, siendo redescubierto en el Renacimiento italiano de los siglos XV y XVI, a partir de la traducción de la obra por Marsilio Ficino.

---

sea; SALUSTIO, *Sobre los Dioses y el Mundo*, B. C. G., 133, Madrid, Gredos, 1989, págs. 255-266).

[81] *Cartas* 12; *Contra los cínicos ignorantes* 188b; *Discurso sobre Helios rey* 146a.

[82] *Sallustius. Concerning the Gods and the Universe*, Cambridge University Press, 1926 (Hildesheim, 1966), pág. XCVII.

[83] E. Á. RAMOS JURADO, *op. cit.*, págs. 198-200.

[84] L. CARDULLO, «Giamblico nel 'Commentario alla Metafisica' di Siriano», *The Divine Iamblichus. Philosopher and Man of Gods*, págs. 173-200.

7. *Transmisión del texto, ediciones y traducciones. Nuestra traducción*

Existe una monografía específica dedicada a la transmisión del texto, la de M. Sicherl[85], a la que remitimos para mayor detalle, aparte de las publicaciones de Angelo Raffaele Sodano[86]. Tradicionalmente sólo se han utilizado como ejes dos manuscritos[87]: V (*Vallicellanus* F 20) y M (*Marcianus graecus* 244), el primero datable hacia 1460 y el segundo anterior a 1458.

La *editio princeps* corresponde a Thomas Gale en 1678[88], a la que seguirían las ediciones de Gustavo Parthey en 1857[89] y la de É. des Places en 1966[90], siendo esta última el texto base que seguimos, aunque confrontándolo esencialmente con las lecturas críticas de A. R. Sodano, dotando a nuestra versión de las notas correspondientes en los pasajes problemáticos. En el campo de las traducciones aparecen lógicamente en primer lugar las versiones latinas, como son las de Marsilio Ficino con el título *De Mysteriis Aegyptio-*

[85] *Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen von Iamblichos De mysteriis,* Berlín, 1957.

[86] «La tradizione manoscritta del trattato 'De mysteriis' di Giamblico», *Giornale Italiano di Filologia* 5 (1952), 1-18; «Il codice Torinese e due nuovi manoscritti del 'De mysteriis' di Giamblico», *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* 30 (1956), 1-34; «L'editio princeps del De Mysteriis di Giamblico», *Giornale Italiano di Filologia* 10 (1957), 44-55; «Avant-propos à une édition critique des Mystères de Jamblique», *Byzantinoslavica* 16 (1955), 20-42.

[87] Cf. É. des Places, *op. cit.*, págs. 31-33.

[88] *Iamblichi Chalcidensis ex Coele-Syria de mysteriis liber,* Oxford, 1678.

[89] *Iamblichus De Mysteriis liber,* Berlín, 1857.

[90] *Jamblique Les mystères d'Égypte,* París, 1966.

rum, Chaldeorum, Assyriorum[91], la de Nicolás Scutellio en 1556[92] y la de Parthey, esta última acompañando a la edición ya mencionada del texto griego. En inglés la vierten el incansable Th. Taylor[93] y A. Wilder[94], en francés P. Quillard[95] y la ya citada edición de É. des Places, como compañía al texto griego[96], en alemán Th. Hopfner[97]y en italiano Angelo Raffaele Sodano[98], siendo por tanto, nuestra versión, creemos, la primera completa a nuestra lengua.

Advertimos al lector que aparece entrecomillado el texto que, aparte de citas literales de otros autores, se considera que pertenece a la *Carta a Anebo* de Porfirio.

---

[91] Venecia, 1497 (reimpr. 1516, 1532, 1570, 1577, 1607). Cf. R. Marcel, *Marsile Ficin,* París, 1958, págs. 487-495; M. Sicherl, «Druckmanuskripte der Platoniker-Übersetzungen Marsilo Ficinos», *Italia medioevale et umanistica* 20 (1977), 323-329.

[92] *Iamblichus De Mysteriis Aegyptiorum,* Roma, 1556.

[93] *Iamblichus on the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians,* Chiswick, 1821 (Londres, 1895^{2}).

[94] *Jamblichos, A treatise on the mysteries, The Platonist* 1 ss., 1881-1887; *Iamblichus, Theurgia or the Egyptian mysteries,* Nueva York, 1911 (Greenwich, Conn., 1915).

[95] *Le livre de Jamblique sur les mystères des Egyptiens, des Chaldéens et des Assyriens,* París, 1895 (París, 1948).

[96] *Jamblique, Les mystères d'Égypte,* París, 1966.

[97] *Über die Geheimlehren von Iamblichus,* Leipzig, 1922.

[98] *Giamblico, I misteri Egiziani, Abammone Lettera a Porfirio,* Milán, 1984.

BIBLIOGRAFÍA

Incluimos en esta sección las monografías y estudios que creemos importantes para el autor y esta obra, dejando aparte las ediciones y traducciones que han sido expuestas previamente en la introducción.

A. H. ARMSTRONG, «Iamblichus and Egypt», *Les Études philosophiques* 2-3 (1987), 79-88.

P. ATHANASSIADI, «Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus», *Journal of Roman Studies* 83 (1993), 115-130.

—, «Philosophers and oracles: shifts of autority in late paganism», *Byzantion* 62 (1992), 45-62.

J. BIDEZ, «Le philosophe Jamblique et son école», *Rev. des Ét. Grecq.* 32 (1919), 29-40.

—, *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien,* Gante, 1913.

—, *La vie de l'Empereur Julien,* París, 1965.

H. J. BLUMENTHAL, E. G. CLARK (eds.), *The divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods,* Londres, 1993.

M. G. BONNANO, «Iambl. De Myst. IX 10», *Quaderni dell'Istituto di Filologia greca Università di Cagliari* 3 (1968), 68-69.

P. BOYANCÉ, «Théurgie et télestique néo-platonicienne», *Revue de l'Histoire des Religions* 147 (1955), 189-209.

A. CAMERON, «The date of Iamblichus' birth», *Hermes* 96 (1960), 374-376.

K. Corrigan, P. O'cleirigh, «The course of Plotinian scholarship from 1971 to 1986», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 35.1 (1987), 571-623.

F. W. Cremer, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis,* Meisenheim am Glan, 1969.

P. Crome, *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache. Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos,* Múnich, 1970.

F. Cumont, «Les anges du paganisme», *Revue de l'Histoire des Religions* 72 (1915), 159-182.

B. Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe,* Aarhus, 1972.

—, «La place de Jamblique dans la philosopohie antique tardive», *De Jamblique à Proclus,* Entretiens Hardt XXI, Ginebra, 1975, págs. 1-34.

Ph. Derchain, «Pseudo-Jamblique ou Abammon?», *Chronique d'Égypte* 38 (1963), 220-226.

É. des Places, «Jamblique et les Oracles Chaldaïques», *Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1964, 178-184.

—, «La religion de Jamblique», *De Jamblique à Proclus,* págs. 69-94.

J. M. Dillon, «Iamblichus and the origin of the doctrine of henads», *Phronesis* 17 (1972), 102-106.

—, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta,* Leiden, 1973.

—, «Iamblichus of Chalcis (240-325 A. D.)», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36.2 (1987), 870-872.

E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional,* Madrid, 1981.

—, *The ancient concept of progress,* Oxford, 1973.

S. Eitrem, «La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques», *Symbolae Osloenses* 22 (1942), 48-78.

A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste,* París, 1949-1954.

J. F. Finamore, *Iamblichus and the theory of the vehicle of the soul,* Chico, 1985.

G. Fowden, *Pagan philosophers in late antiquity, with special reference to Iamblichus and his followers,* Oxford, 1979.

—, «The pagan holy man in late antiquity society», *Journal of Hellenic Studies* 102 (1982), 33-59.

S. Fronte, «Sull'autenticità del 'De Mysteriis' di Giamblico», *Siculorum Gymnasium*, n. s., 7 (1954), 239-255.

S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An investigation of the prehistory and evolution of the pseudo-Dionysian tradition*, Leiden, 1978.

Th. Hopfner, «Abammon», *Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumwissenschaft*, Suppl. IV, 1924, cols. 1-7.

P. Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, París, 1942.

L. W. Leadbeater, «Aspects of the philosophical priesthood in Iamblichus' De mysteriis», *The Classical Bulletin* 47 (1971), 89-92.

H. Lewy, *Chaldean oracles and theurgy. Mysticism magic and platonism in the later roman empire*, El Cairo, 1956 (París, 1978).

A. C. Lloyd, «The later Neoplatonists», *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, págs. 269-325.

G. Mau, «Jamblichos», *Real-Encyclopädie der Klassischen Altertumwissenschaft*, IX, 1914, cols. 645-649.

C. Meiners, *Iudicium de libro qui De Mysteriis Aegyptiorum inscribitur et Iamblicho plerumque vindicari solet*, Gotinga, 1781.

P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1953.

J. Mich, «Engel», *Reallexicon für Antike und Christentum* V (1962), 53-69.

F. Pfeffer, *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike*, Meisenheim am Glan, 1976.

K. Praechter, «Richtungen und Schulen im Neuplatonismus», *Genethliacon Festschrift für K. Robert*, Berlín, 1910, págs. 105-156.

E. Á. Ramos Jurado, *Lo platónico en el siglo V d. C.: Proclo. (Análisis de las fuentes del Comentario de Proclo al Timeo platónico en su libro V: Prólogo y Genealogía de los Dioses)*, Sevilla, 1981.

—, *Jámblico. Vida Pitagórica*, introducción, traducción y notas, Madrid, 1991.

—, «Mito y Filosofía en el Neoplatonismo», *Cinco lecciones sobre la cultura griega,* Universidad de Sevilla, 1990, págs. 71-88.

—, «Poder, compromiso y marginación en el neoplatonismo griego a fines del mundo antiguo», en F. J. Lomas, F. Devis (eds.), *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginados,* Cádiz, 1992, págs. 57-75.

—, «Rasgos jambliqueos en la biografía de Pitágoras», *Excerpta Philologica* I 2 (1991), 699-703.

—, «Jámblico de Calcis y el género biográfico», *Habis* 22 (1991), 283-295.

—, «Los filósofos griegos entre la oralidad y la escritura», *Excerpta Philologica* 2 (1992), 59-70.

—, «Homero pitagórico», *Fortunatae* 5 (1993), 157-167.

—, «Oralidad y escritura en el neoplatonismo griego», *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos,* vol. II, Madrid, 1994, págs. 355-360.

—, «Un filósofo ante la adivinación, Jámblico de Calcis», *Studia Philologica Valentina* 1 (1996), 53-64.

K. Rasche, *De Iamblicho libri qui inscribitur de mysteriis auctore,* Münster, 1911.

J. Ritoré Ponce, *La teoría del nombre en el neoplatonismo tardío,* Cádiz, 1992.

H. D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonism après Plotin,* París, 1990.

G. Shaw, «Theurgy: Rituals of Unifications in the Neoplatonistm of Iamblichus», *Traditio* 41 (1985), 1-28.

—, «Theurgy as demiurgy: Iamblichus' solution to the problem of embodiment», *Dionysius* 12 (1988), 37-59.

M. Sicherl, *Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen von Iamblichos De mysteriis,* Berlín, 1957.

—, «Michael Psellos und Iamblichos De mysteriis», *Byzantinische Zeitschrift* 53 (1960), 8-19.

A. R. Sodano, «La tradizione manoscritta del trattato 'De mysteriis' di Giamblico», *Giornale Italiano di Filologia* 5 (1952), 1-18.

—, «Il codice Torinese e due nuovi manoscritti del 'De mysteriis' di Giamblico», *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* 30 (1956), 1-34.

—, «L'editio princeps del De Mysteriis di Giamblico», *Giornale Italiano di Filologia* 10 (1957), 44-55.

—, «Avant-propos à une édition critique des Mystères de Jamblique», *Byzantinoslavica* 16 (1955), 20-42.

C. G. Steel, *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus,* Bruselas, 1978.

Ch. H. Talbert, «Biographies of Philosophers and Rulers as Instrument of Religious Propaganda in Mediterranean Antiquity», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 16 (1978), 1619-1651.

D. P. Taormina, *Il lessico delle potenze dell'anima in Giamblico,* Florencia, 1990.

G. Thausing, «Jamblichus und das alte Ägypten», *Kairos* 4 (1962), 91-105.

W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus,* Berlín, 1930.

J. Vanderspoel, «Iamblichus at Daphne», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 29, 1 (1988), 83-86

C. J. Vogel, «L'image de l'homme chez Plotin et la critique de Jamblique», *Diotima* 8 (1980), 152-154.

R. T. Wallis, *Neoplatonism*, Londres, 1972.

Th. Whittaker, *The Neo-platonists. A Study in the History of Hellenism,* Hildesheim, 1961.

R. E. Witt, «Iamblichus as a forerunner of Julian», *De Jamblique à Proclus*, págs. 35-64.

E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico,* Florencia, 1961-1967.

C. Zintzen, «Mystic und Magik in der Neuplatonische Philosophie», *Rheinisches Museum* 108 (1965), 71-100.

RESPUESTA DEL MAESTRO ABAMÓN A LA CARTA DE PORFIRIO A ANEBO Y SOLUCIONES A LAS DIFICULTADES QUE ELLA PLANTEA. ⟨SOBRE LOS MISTERIOS EGIPCIOS⟩

Escolio preliminar. Es preciso saber que el filósofo Proclo, en su comentario a las *Enéadas* del gran Plotino, dice que el que responde por escrito a la carta previa de Porfirio es el divino Jámblico y que por adecuación y conveniencia con el tema asume la personalidad de un egipcio, Abamón. Es más, el estilo de frases cortas, sentencioso, ceñido al tema, la precisión, la inspiración de los pensamientos atestiguan el buen juicio e información de Proclo.

Respuesta del maestro Abamón a la carta de Porfirio a Anebo y soluciones a las dificultades que ella plantea.

LIBRO I

La divinidad que preside la elocuencia, Hermes, hace 1
tiempo es considerada acertadamente común a todos los sacerdotes y este único protector de la verdadera ciencia de los dioses es el mismo en todo el mundo, a quien precisamente incluso nuestros antepasados dedicaban los descubrimientos de su sabiduría, poniendo bajo la autoría de Hermes todas sus propias obras. Y si también nosotros obtenemos de este dios la parte que nos corresponde en la medida de nuestras posibilidades, tú haces bien en exponer a los sacerdotes, como gustan, cuestiones teológicas pertenecientes al ámbito de sus conocimientos[1], y yo con razón, considerando que la carta enviada a mi discípulo Anebo está escrita a mí personalmente, te voy a responder la verdad misma sobre lo que preguntas. En absoluto sería decoroso que Pitágoras, Platón, Demócrito, Eudoxo y muchos otros entre los

[1] Texto problemático. É. des Places, siguiendo a V *(Vallicellanus* F 20), de mediados del xv, edita *sý te kalôs poieîs hà eis gnôsin toîs hiereûsin, hōs philoûsi, perì theologías proteínon erōtḗmata,* mientras que A. R. Sodano *(Giamblico. I misteri egiziani, Abammone Lettera a Porfirio,* Milán, 1984, págs. 399-400) en lugar de *hà* propone *agnṓs,* referente a Porfirio, como «ignorante», «desconocedor», «che non conosci la scienza dell'essere divino».

antiguos griegos hayan obtenido la enseñanza conveniente merced a las inscripciones sagradas[2] de su época, y tú, contemporáneo nuestro y con la misma intención que aquellos famosos hombres, no aciertes en la guía otorgada por los maestros actualmente vivos y llamados maestros públicos. Yo, por tanto, me voy a ocupar de la presente cuestión, y tú, si quieres, piensa que te contesta por escrito el mismo a quien precisamente le dirigiste la carta; y si te parece oportuno, considera que soy yo quien dialoga contigo en este escrito o algún otro profeta egipcio. Ello carece de importancia. O todavía mejor, en mi opinión, pasa por alto al que te habla, sea de rango inferior o superior, y observa si lo que se dice es verdadero o falso, manteniendo despierta con todo afán tu inteligencia.

De entrada distingamos los géneros de los problemas que están planteados, cuántos son y cuáles. Examinemos con detalle de qué teologías[3] divinas proceden las dificultades, y expongamos de acuerdo con qué tipo de ciencias se hace la investigación.

Unas cuestiones añoran una distinción de lo que está mal confundido, otras plantean la causa por la que cada cosa existe y es pensada así, otras arrastran el entendimiento en dos sentidos en tanto están propuestas contradictoriamente, algunas, incluso, nos exigen la mistagogia[4] completa. Siendo así, proceden de sectores muy diversos y de ciencias diferentes.

[2] Según lectura de VM, seguida por É. des Places y Parthey; mientras que Sodano *(op. cit.,* pág. 240, n. 9) prefiere la conjetura *hierogrammatéōn,* «escribas sagrados».

[3] *Theologiôn:* lectura de V, seguida por É. des Places y Parthey, mientras que Sicherl y Sodano prefieren *epistemôn,* «ciencias».

[4] En esta obra sinónimo de «teúrgia».

Unas, en efecto, nos inducen a detenernos en lo que los sabios caldeos nos han legado, otras plantean objeciones a partir de lo que enseñan los profetas egipcios, mientras que algunas incluso, pertenecientes al ámbito de la especulación filosófica, plantean las cuestiones correspondientes. Además, algunas, surgidas de otras opiniones sin valor, entrañan una discusión indecorosa, mientras que otras surgen de las concepciones comunes entre los hombres. Ellas, por tanto, cada una por separado, revisten formas variopintas y están conectadas entre sí de múltiples formas, de ahí que, por todas estas razones, estén precisadas de una discusión que las enfoque convenientemente.

Nosotros, pues, de acuerdo con las ancestrales doctrinas 2
de los asirios, te transmitiremos en verdad nuestra opinión y te develaremos nuestras doctrinas con claridad, unas deduciéndolas mediante el entendimiento a partir de los innumerables escritos antiguos, otras a partir de los escritos en que más tarde, en un número limitado de libros, reunieron los antiguos todo el saber teológico.

Y si propones alguna cuestión filosófica, también ésta te la interpretaremos de acuerdo con las antiguas estelas de Hermes[5], que Platón, ya antes, y Pitágoras, tras leerlas en su totalidad, utilizaron para crear su filosofía, así como las cuestiones extrañas o contradictorias que evidencian un carácter pendenciero, mediante explicaciones afables y armoniosas; o bien demostraremos su absurdidad; y cuanto proceda según las nociones comunes, intentaremos discutirlo de forma plenamente comprensible y clara. Y lo que precise pruebas de obras divinas[6] para su intelección exacta, sólo será posible con palabras; lo que esté pleno de especulación

[5] Cf. PROCLO, *Comentario al Timeo* I 102, 20-22 DIEHL.

[6] Teúrgia.

intelectual *** [7] purificarlo, pero es posible decir signos importantes a partir de los cuales puedes tú, y los semejantes a ti, alcanzar por el intelecto la esencia de los seres; cuanto se dé la circunstancia de que es cognoscible mediante razonamientos, de ello no omitiremos nada hasta su demostración completa. A todo ofreceremos de forma conveniente la respuesta apropiada, a lo teológico responderemos teológicamente, a lo teúrgico teúrgicamente, mientras que lo filosófico lo examinaremos contigo de forma filosófica [8]; de ello, cuanto concierne a las causas primeras, lo llevaremos a la luz siguiéndolo según los primeros principios; y cuanto se refiere a la moral y a los fines supremos lo discutiremos debidamente de acuerdo con el tipo ético, y lo demás del mismo modo, según la forma apropiada, lo dispondremos en orden. Pero abordemos ya tus cuestiones.

3 Afirmas, en efecto, en primer lugar «que admites que existen los dioses» [9], pero esta aseveración, así expresada, no es correcta. Pues con nuestra misma esencia coexiste el conocimiento innato de los dioses, superior a toda crítica y opción, y es anterior al razonamiento y demostración; está unido desde el principio a su causa propia y coexiste con la tendencia esencial de nuestra alma hacia el bien.

Y si hay que decir la verdad, ni siquiera es conocimiento el contacto con la divinidad, pues el conocimiento está separado de su objeto por una cierta alteridad. Y anterior al que conoce, como distinto, a otro natural es *** [10] la unión

[7] Laguna en el texto. Cf. A. R. SODANO, *op. cit.*, págs. 403-404.

[8] Cf. PROCLO, *Comentario al Parménides* IV 219.

[9] A partir de este momento aparecerán entrecomilladas las citas de la *Carta a Anebo* de PORFIRIO (I 1b SODANO).

[10] Laguna en los manuscritos: 10 letras en M y 9 en V, en el que se lee un final en *-tos*, que M. Ficino conjeturaba como *⟨kaì adiákri⟩tos*, en el

uniforme que nos liga a los dioses. No hay, pues, que transigir con que nosotros podamos admitir o no admitir este contacto, ni considerarlo ambiguo (pues está siempre en acto a la manera del Uno), y es indigno examinarlo como si fuera atribución nuestra aceptarlo o rechazarlo; pues estamos nosotros inmersos en la presencia divina y alcanzamos nuestra plenitud por ella y tenemos conocimiento de lo que somos en el conocimiento de los dioses.

La misma argumentación te hago «respecto a los géneros superiores que forman el cortejo de los dioses, me refiero a los démones, héroes y almas puras»[11]. En efecto, también respecto a ellos es siempre preciso concebir una única formulación definida de su esencia, eliminar la indefinición e inestabilidad de la parte humana, y rechazar la inclinación a los opuestos surgida de la oposición compensadora de los razonamientos, pues algo semejante es ajeno a los principios de la razón y de la vida, y viene a parar más bien en los géneros secundarios y cuanto conviene a la potencialidad y a la oposición del devenir. De una única forma es preciso aprehenderlos.

Convenga, pues, a los inmortales compañeros de los dioses la intelección innata de ellos; al igual que ellos poseen el ser siempre de un modo idéntico, así también el alma humana debe unirse a ellos, según los mismos principios, por el conocimiento, sin perseguir en modo alguno por conjetura, opinión o silogismo, que tienen su origen en el tiempo, la esencia superior a todos estos modos de conocimiento, sino que se unirá a ellos con las intelecciones puras e irreprochables que ha recibido de los dioses eternamente. Tú, en cambio, pareces creer que «idéntico es el conocimien-

---

sentido de «indistinguible, inseparable», hipótesis seguida por Gale y Parthey.

[11] *Carta a Anebo* I 1b SODANO.

to de las cosas divinas y de las demás, cualesquiera que sean», y que «por antítesis se procura el miembro opuesto, como se acostumbra también en los procedimientos dialécticos»[12]. Pero no hay semejanza alguna, pues el conocimiento de ellos es diferente y aparte de toda oposición, y no consiste en una aceptación en este momento o en el devenir, sino que coexistía eternamente en el alma de forma única.

Respecto al primer principio en nosotros, del que deben partir los que digan y oigan cualquier cosa respecto a los seres superiores a nosotros, tales cosas te digo.

4 En cuanto a las particularidades que inquieres, «cuáles son en cada uno de los géneros superiores, por las que se distinguen unos de otros»[13], si concibes tú las particularidades como diferencias específicas que distinguen por oposición dentro del mismo género, por ejemplo, como en el género animal la especie racional e irracional, jamás aceptamos tales cosas para seres que no tienen comunidad de esencia que los unifique ni subdivisión por oposición del mismo rango, ni síntesis de un elemento común indeterminado y de un elemento particular determinante[14]. Ahora bien, si, por tratarse de seres primeros y segundos que se diferencian completamente por esencia y género, entiendes por la propiedad un estado simple definido en sí mismo, tu concepto de las propiedades tiene su razón de ser: ellas serán, por supuesto, cada una distintas y simples, estas propiedades de los seres eternos completamente trascendentes. Pero tu pregunta está formulada de forma incompleta: era preciso, en

[12] É. DES PLACES, en su edición con traducción (pág. 43), considera el texto entrecomillado como procedente de la obra de Porfirio.

[13] *Carta a Anebo* I 1c SODANO.

[14] Cf. J. JÜTHNER, reseña a TH. HOPFNER, *Über die Geheimlehren von Iamblichus* (Leipzig, 1922), en *Deutsche Literaturzeitung* 45 (1924), 585-586.

efecto, preguntar en primer lugar según la esencia, luego según la potencia, a continuación de la misma manera también según el acto, cuáles son las propiedades de los seres superiores; en cambio tú ahora, al preguntar «qué propiedades», te estás refiriendo sólo a las propiedades de los actos, resultando, por tanto, que estás buscando la diferencia en ellos en los últimos grados, mientras que los elementos primeros y más importantes de su distinción los has dejado sin examinar en profundidad.

Se añade en el mismo lugar también «lo de los movimientos activos y pasivos»[15], que en modo alguno se adecua a una distinción de los géneros superiores. En ninguno de ellos, en efecto, se da la oposición de acción y pasión, y sus actividades, absolutas e inmutables, son consideradas sin relación con lo opuesto; en consecuencia, no admitimos en este ámbito los movimientos provenientes del agente y del paciente. En absoluto, pues, en cuanto al alma aceptamos el movimiento autónomo proveniente del motor y del movido, sino que suponemos que es un movimiento simple, esencial y propio, sin relación con otro, al margen del actuar sobre sí y sufrir por sí. ¿O quizás, respecto a los géneros superiores del alma, se podría sostener la distinción de sus propiedades según los movimientos activos o pasivos?

Además es ajeno a ellos aquel añadido de «o de sus accidentes»[16]. En efecto, en los compuestos y en los seres que están con otros o en otros o contenidos por otros algunos elementos son concebidos como principales y otros como secundarios, unos como entes y otros como accidentes de la esencia. Se forma, efectivamente, una asociación de ellos y

---

[15] *Carta a Anebo* I 1c SODANO.

[16] *Carta a Anebo* I 1c SODANO.

entre sí se puede dar incompatibilidad y distancia. Pero en el caso de los géneros superiores todo es concebido en su existencia y es su totalidad la que existe principalmente, ellos están separados y con substancia por sí y no por otros o en otros. De forma que en ellos no hay accidentes y su naturaleza particular no se caracteriza en absoluto por ellos.

Y particularmente además al final de tu pregunta confundes[17] la distinción natural, pues tu pregunta inquiere «cómo las esencias se reconocen en las actividades, en los movimientos naturales y en los accidentes». Ahora bien, sucede todo lo contrario, pues si las actividades o los movimientos fueran constitutivos de las esencias, serían también ellos determinantes de su diferencia; pero si las esencias engendran las actividades, son ellas las que, estando previamente separadas, procuran la distinción a los movimientos, a las actividades y a los accidentes. Contrario es, pues, el modo de aprehender la propiedad actualmente planteada.

En una palabra, ¿acaso postulas la distinción de los géneros superiores según las propiedades, en la idea de que uno solo es el género de los dioses, uno solo el de los démones, otro tanto el de los héroes y de las almas por sí mismas incorpóreas o bien supones que cada uno es una pluralidad? Pues si crees que cada uno es uno, estás incurriendo en una confusión total del orden de la ciencia teológica, pero si, como es posible asumir, cada uno se diferencia en más clases, y no hay, común a ellos, una definición esencial única, sino que los géneros superiores están separados de los inferiores, no es posible descubrir sus términos comunes; si fuera posible, ello mismo eliminaría sus propiedades. Así, por tanto, no es posible resolver la cuestión. Pero si supones

[17] *Symphýreis* conjetura de Sicherl, seguida por É. des Places, mientras que los manuscritos dan *symphýrei* y *symphérei*. Cf. A. R. SODANO, *op. cit.*, pág. 406.

la identidad analógica a los géneros referidos, por ejemplo a los numerosos géneros entre los dioses, luego a los de los démones y héroes, y finalmente a los de las almas, se podría determinar su propiedad.

Cuál era, pues, el planteamiento exacto de la presente cuestión y su delimitación, cómo era imposible y cómo posible plantearla, dése por demostrado por nosotros con estos argumentos.

Pasemos ahora a la respuesta a tus preguntas. Existe el bien que trasciende a la esencia y el bien que existe según la esencia[18]. Me refiero a aquella esencia, la más antigua, la más venerable e incorpórea por sí, propiedad eminente de los dioses, que, en todos los géneros relativos a ellos, conserva su propia distribución, su orden y no se aleja de esta característica, sino que es la misma en todo de la misma manera.

En las almas tanto en las que rigen los cuerpos celestes y que presiden su gobierno como en aquellas que antes de la generación están asignadas, eternas, en su ser propio, la esencia del bien no se da, ni tampoco la causa del bien, que es anterior incluso a la esencia[19], sino que hay una retención y posesión; contemplamos su participación en la belleza y en la virtud, muy superior a la que concebimos en el caso de los hombres; en los compuestos, en efecto, esta participación es dudosa y como externa; en el alma ella está enraizada, inmutable e indefectible, nunca se aparta de sí ni es arrebatada por algún otro.

Siendo tales el comienzo y el fin en los géneros divinos, piensa en dos géneros intermedios entre estos dos extremos,

[18] Cf. Platón, *República* 509b6-10; Cf. A. R. Sodano, *op. cit.*, págs. 246-248.

[19] Cf. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, París, 1953, III, págs. 49-50.

más elevado que el orden de las almas, uno el asignado a los héroes, totalmente superior en poder, virtud, belleza, grandeza y en todos los bienes relativos a las almas, y sin embargo estrechamente ligado a ellas a causa de la afinidad de una vida de la misma especie, y el otro, el de los démones[20], dependiente del género de los dioses, muy inferior y que le sirve de cortejo, pues no tiene actividad primaria, sino compañía servicial de la buena voluntad de los dioses, y que muestra en acto su bondad invisible, se conforma a ella, lleva a cabo las obras demiúrgicas que la imitan, hace brillar como expresable lo inexpresable de los dioses y en las formas la ausencia de formas, lo que en los dioses está por encima de todo discurso lo traduce en discursos claros, recibe la participación en lo bello de forma connatural, y la proporciona y transmite generosamente a los géneros que vienen después de él.

Estos géneros intermedios constituyen, por cubrir la distancia, la ligazón común de los dioses y de las almas, hacen indisoluble su unión, mantienen ligada la continuidad, única, desde lo superior hasta lo ínfimo, hacen indivisible la comunidad de los seres universales, poseen una mezcla perfecta y una unión proporcionada a todos, llevan a término igualmente la procesión de los géneros mejores a los inferiores y el ascenso de los últimos a los primeros, introducen orden y medida en el don participativo que desciende de los géneros superiores y en la recepción que se produce en los menos perfectos y hacen todo armónico con todo, en tanto reciben de arriba, de los dioses, las causas de todos estos seres.

---

[20] Cf. E. Á. Ramos Jurado, *Lo platónico en el siglo V p. C.: Proclo*, Sevilla, 1981, págs. 39-85.

No creas, pues, esta división propia de las potencias o de las actividades o de la esencia, y no la atribuyas, tomándola aisladamente, a una de ellas, sino, extendiéndola a todas ellas en común, obtendrás finalmente la respuesta al objeto de tu pregunta: las propiedades de los dioses, de los démones, de los héroes y de las almas.

Desde otro punto de partida argumental la unidad absoluta, en toda su extensión y forma, la estabilidad permanente en sí misma, la causalidad de las esencias indivisibles, la inmovilidad concebida en tanto causa de todo movimiento, la superioridad sobre todos los seres, sin tener nada en común con ellos, la no mezcla y separación en la esencia, en la potencia y en el acto como concepto común, todas estas cualidades es digno atribuirlas a los dioses. En cambio, la división en la multiplicidad, la posibilidad de darse a otros, la recepción a partir de otros, en sí, de la limitación, la capacidad en el reparto de las cosas particulares como para complementarlas también, la participación en un movimiento primordial y vivificante, la comunidad con todo lo que existe y deviene, el recibir de todos una mezcla y el ofrecer a todos una mixtura de sí misma, la extensión de estas propiedades a todas sus potencias, esencias y actividades, todo ello, como innato, se lo atribuiremos a las almas, si nos atenemos a la verdad.

¿Qué diremos, pues, de los géneros intermedios? Creo 6
que resulta clarísimo para todos por lo dicho anteriormente: complementan en este punto también la continuidad indivisible de los extremos; sin embargo, preciso es también exponerlo discursivamente. Establezco, pues, que la clase demónica se multiplica en la unidad y se mezcla sin mezcla, comprende todos los otros seres inferiores bajo la forma del que le supera, mientras que la de los héroes, a su vez, digo que pone más de relieve la división, la multiplicidad, el mo-

vimiento, la mezcla y lo afín a ello, mientras que de arriba recibe los dones mejores, situados por encima y como ocultos en el interior, me refiero a la unidad, la pureza, la estabilidad permanente, la identidad indivisible y la superioridad sobre los otros. Puesto que cada uno de estos dos géneros está en continuidad con cada uno de los extremos, uno con el primero y el otro con el último, como es natural, de acuerdo con las afinidades continuas, lo que tiene su comienzo en lo mejor[21] hace procesión hacia lo inferior, mientras que lo que en primer lugar lleva a cabo el contacto[22] con los últimos escalones participa de alguna forma también de los superiores. A partir de estos géneros intermedios, sin duda, se puede también comprender la conexión de los primeros y de los últimos géneros, y ella perfectamente realizada de la misma forma en la existencia, en la potencia y en el acto. Puesto que por estas dos vías hemos completado perfectamente la división de los cuatro géneros, en cuanto a los demás, por concisión y porque por lo demás la comprensión de los géneros intermedios es clara, creemos suficiente mostrar sólo las propiedades extremas, mientras que las intermedias, en tanto son cognoscibles a partir de aquéllas, las omitiremos, definiéndolas así de la manera más breve posible.

7 El género de los dioses es el más elevado, superior, perfecto, mientras que el del alma es último, deficiente y menos perfecto. El uno puede todo al mismo tiempo, en el instante, uniformemente, mientras que el otro no puede ni todo ni de una vez ni inmediatamente ni indivisiblemente. Uno, inmóvil, genera y gobierna todo, el otro tiene la tendencia natural a inclinarse y volverse hacia lo generado y goberna-

[21] Los démones.

[22] Los héroes.

do. Uno, soberano y causa, preexiste a todo, el otro, dependiente de la causa, de la voluntad de los dioses, coexiste eternamente con ellos. Uno, en un solo y rápido momento, comprende los fines supremos de todas las actividades y de todas las esencias, el otro cambia de uno a otro y de lo imperfecto a lo perfecto. Además, a uno pertenece el ser más elevado, incomprehensible, superior a toda medida, sin forma en el sentido de que no está definido por ninguna, mientras que el otro está dominado por la inclinación, la relación, el descenso, está poseído por el deseo de lo peor y por la familiaridad con los seres secundarios, y por lo demás modelado por las medidas de todas clases provenientes de ellos. El intelecto, pues, jefe y rey de los seres, y el arte demiúrgico del universo están siempre del mismo modo presentes en los dioses, de un modo perfecto, suficiente, sin carencias, según una única actividad que permanece firme en sí misma de una forma pura, mientras que el alma participa de un intelecto individual, multiforme, con sus ojos en el gobierno del universo, y ella misma se cuida de los seres inanimados tomando unas veces una forma y otras otra[23].

Por estas mismas razones con los seres superiores coexiste el orden mismo, la belleza misma, o si se prefiere suponerlo así, la causa misma coexiste con ellos, mientras que al alma le corresponde participar siempre del orden intelectual y de la belleza divina. En los dioses se halla plenamente, concurrente a su esencia, la medida del universo o su causa, mientras que el alma es definida por el límite divino y participa de él parcialmente. A unos se les atribuirá en buena lógica ser suficiente para todos los seres en virtud de la potencia y soberanía de su causalidad, mientras que la

[23] Cf. Platón, *Fedro* 246b7-8.

otra posee sus límites fijos hasta donde puede extender su poder.

Siendo tales las diferentes propiedades en los extremos, no difícilmente se pueden imaginar también, lo que estábamos diciendo, las propiedades intermedias de los démones y de los héroes, que son vecinos de cada uno de los extremos, que tienen semejanza con cada uno de ellos, que mantienen una distancia intermedia entre ambos, que trenzan a partir de ellos una unión compuesta armónica y son trenzados por ella en las proporciones convenientes. Así han de concebirse, pues, las propiedades de los primeros géneros divinos.

8 Sin embargo no admitimos la distinción propuesta por ti según la cual «su asignación a diferentes cuerpos, por ejemplo, de los dioses a cuerpos etéreos, de los démones a aéreos, de las almas a los terrestres, es causa de la distancia actualmente investigada»[24]. Esta asignación, en efecto, como la de Sócrates a su tribu cuando ejercía la pritanía[25], no es una suposición digna de los géneros divinos, que son todos por sí mismos absolutos y libres; y hacer a los cuerpos dueños de especificar sus causas primeras, constituye una terrible absurdidad, pues, entonces, ellas son esclavas de los cuerpos y están a su servicio para la generación. Además tampoco los géneros de los seres superiores están en los cuerpos, sino que los gobiernan externamente, por lo que no sufren cambios con los cuerpos. Aún más, ellos dan, a partir de sí mismos, a los cuerpos todo el bien cuanto ellos pueden recibir, mientras que ellos no aceptan nada de los cuerpos, de forma que no podrían recibir de ellos ciertas propiedades. Si, en efecto, fueran corpóreos como cualidades de los cuerpos o como especies inmersas en la materia o de algún otro

---

[24] *Carta a Anebo* I 2a SODANO.

[25] Cf. PLATÓN, *Apología* 32b-c; JENOFONTE, *Helénicas* I 7, 15.

modo, quizás ellos también podrían sufrir los diferentes cambios de los cuerpos, pero si preexisten por sí mismos separados de los cuerpos y sin mezcla, ¿qué distinción lógica, procedente de los cuerpos, podría darse en ellos?

Además, este razonamiento hace a los cuerpos más importantes que los géneros divinos, si son ellos los que proporcionan su sede a las causas superiores y ponen en ellas las propiedades esenciales. Pero si se cotejaran las prerrogativas, sus lotes y suertes de gobernantes y gobernados, resulta evidente que se atribuirá la autoridad soberana a los seres superiores; al ser tales los seres que están al frente, por ello escogen tal prerrogativa y la especifican en su esencia, sin que se asimile a la naturaleza del receptáculo.

Ciertamente, en cuanto a los seres particulares, me refiero al alma individual, preciso es reconocer lo siguiente. Cual era la vida que el alma ha elegido antes de incluso encarnarse en un cuerpo humano y cual era la especie elegida previamente, tal es también el cuerpo orgánico ligado a ella y la naturaleza semejante que le acompaña, la cual recibe la vida más perfecta del alma. En cuanto a los seres superiores y los que, en tanto universales, contienen el principio, en los superiores son producidos los inferiores, en los incorpóreos los cuerpos, en los poderes creadores las cosas creadas, y por ellos que los contienen circularmente son dirigidos, y, por tanto, las revoluciones de los seres celestes, una vez insertas en las revoluciones celestiales del alma etérea, ante todo no dejan nunca de existir en ellas, y las almas de los mundos, llegadas a su intelecto, son perfectamente abrazadas por él y en él primariamente engendradas; y el intelecto, tanto el particular como el universal, es abarcado por los géneros superiores. Continuamente, pues, como los secundarios hacen conversión hacia los primarios y los superiores, como paradigmas, guían a los inferiores, de los superiores

sobrevienen a los inferiores la esencia y la especie, y en los seres mejores primariamente son producidos los posteriores, de forma que de ellos procede para los inferiores tanto el orden y la medida como lo que una cosa es en su individualidad, sin embargo no se da el proceso inverso, esto es, la confluencia de las propiedades de los inferiores en los superiores.

Así queda demostrado a partir de estos argumentos que es falsa tal distinción según los cuerpos. Hubiese sido preciso, creo, sobre todo no hacer suposiciones de este tipo; y si tal fuera tu opinión, no juzgar la mentira digna de discusión. Pues ello no significa abundancia de pruebas, sino que en vano uno se quiebra la cabeza si, suponiendo hipótesis falsas, intenta eliminarlas como no verdaderas. ¿Cómo la substancia por sí incorpórea va a ser dividida por tales cuerpos, cuando ella no tiene nada en común con los cuerpos que participan de ella? ¿Cómo la que no está localmente presente en los cuerpos va a ser distinguida por los lugares corpóreos? ¿Y cómo la que no está delimitada por límites particulares de lo que le está subordinado va a estar contenida particularmente por las partes del mundo? ¿Cuál es el obstáculo para que los dioses anden por todas partes y retengan su poder como para llegar hasta la bóveda celeste? Sería ello efecto de una causa más fuerte, que los encerraría y circunscribiría en determinadas partes. Pero lo que es realmente y por sí es incorpóreo está en todas las partes que quiere, y si lo divino, que sobrepasa todo, es sobrepasado por la perfección del universo y circunscrito por él como en una determinada parte, resulta inferior a la grandeza corpórea. Yo, por mi parte, no veo además de qué modo las cosas de aquí son creadas y especificadas, si ninguna actividad creadora divina y participación de las ideas divinas se extienden por el mundo entero.

Esta opinión aniquila por completo el culto sagrado y la comunidad teúrgica de los dioses con los hombres, al expulsar fuera de la tierra la presencia de los seres superiores. No otra cosa quiere decir sino que las cosas divinas están lejos de las de la tierra, que no se mezclan con los hombres y que este mundo está privado de ellas. Nosotros, los sacerdotes, en verdad, en absoluto hemos aprendido de los dioses nada según este razonamiento, ni con razón tú nos interrogas en la idea de que sabemos algo más, si en nada nos distinguimos de los demás hombres.

Pero nada de ello es sensato, pues ni los dioses son retenidos en partes determinadas del mundo, ni la tierra está privada de ellos. Por el contrario, los seres superiores en el mundo, lo mismo que no están contenidos por nada, contienen todo en sí mismos, mientras que las cosas de la tierra, que tienen su existencia en la totalidad[26] de los dioses, cuando llegan a ser aptas para la participación divina, al punto poseen en sí los dioses preexistentes a su propia esencia.

Que, en consecuencia, toda esta división es falsa, que la vía de persecución de las propiedades es contraria a la razón y que el hacer habitar separadamente en determinado lugar a los dioses no recoge toda su esencia ni poder, a través de estos argumentos lo hemos establecido. Mejor, por tanto, era omitir el examen de tus objeciones a este reparto de los seres superiores, puesto que en absoluto, literalmente, contradice las verdaderas nociones. Pero puesto que es preciso poner la mira más bien en el razonamiento y la divina ciencia, y no argumentar *ad hominem,* nosotros también, por esta razón, reconducimos este debate, fuera de lugar, a una discusión bien argumentada y teológica.

---

[26] *Plērōma,* término técnico gnóstico, introducido en el neoplatonismo por Jámblico y del que Proclo hace uso abundante.

9 Doy por sentado, pues, que tú no planteas la siguiente cuestión: «¿Por qué, si los dioses habitan sólo en el cielo, los teúrgos invocan a los dioses ctónicos e hipoctónicos?»[27]. En efecto, en absoluto es verdad el punto de partida, que en el cielo los dioses andan dando vueltas sólo, pues todo está lleno de ellos[28]. Pero supongamos la siguiente: «¿cómo algunos son calificados incluso de acuáticos y aéreos, y tienen como lote lugares diferentes para cada uno? ¿Cómo han obtenido en suerte sus lotes corpóreos, según unos límites fijos, aun teniendo un poder ilimitado, indivisible e incomprehensible? ¿Cómo será su unidad mutua, si están separados por límites individuales de partes y son distintos según la alteridad de los lugares y de los cuerpos ligados a ellos?»[29].

Precisamente para todas estas cuestiones y otras innumerables similares hay una única solución excelente, considerar el modo del lote divino. La divinidad, tanto si tiene en suerte partes de todo, por ejemplo el cielo o la tierra, como si tiene en suerte ciudades y regiones sagradas, algunos sagrados recintos o sagradas estatuas, ilumina todo desde fuera, como el sol desde fuera alumbra todo con sus rayos. Como la luz envuelve lo que alumbra, así también el poder de los dioses ha abrazado desde fuera lo que participa de él. Y como la luz está presente en el aire sin mezclarse con él (resulta evidente a partir del hecho de que ninguna luz queda en el aire apenas la fuente luminosa se retira de una vez, aunque permanece en él el calor tras el alejamiento de la fuente de calor), así también la luz de los dioses brilla separadamente y, firmemente estable en sí misma, avanza a través de todos los seres. Y en verdad la luz que vemos es una

---

[27] *Carta a Anebo* I 2b Sodano.

[28] *Dictum* atribuido a Tales. Cf. 11 A 2, 11 A 3, 11 A 23 Diels-Kranz.

[29] *Carta a Anebo* I 2b Sodano.

única continuidad, por todas partes la misma toda, de forma que no es posible separar cortando una parte de ella ni abarcarla con un círculo ni separarla nunca de su fuente luminosa.

Del mismo modo, pues, también el mundo en su conjunto, que es divisible, se reparte en relación a la luz única e indivisible de los dioses. Esta luz es única e idéntica por todas partes por completo, está presente indivisiblemente en todos los seres que son capaces de participar de ella, con su poder perfecto llena todo, por su ilimitada excelencia causal lleva a término en sí misma todos los seres, permanece unida a sí misma en todas partes y une los principios con los extremos[30]; con su imitación el cielo y el mundo en su conjunto realiza su revolución circular, permanece unido a sí mismo, guía a los elementos que giran en círculo, contiene todos los seres que están los unos en los otros y tienden los unos a los otros, define con medidas iguales incluso los más distantes, hace que estén juntos los extremos con los principios, como la tierra con el cielo, lleva a cabo una única continuidad y armonía de todo con todo.

¿Contemplando, pues, la manifiesta imagen de los dioses así unificada, quizás no se pueda sentir pudor de mantener una opinión distinta respecto a los dioses, sus autores, introduciendo en ellos cortes, separaciones y límites corpóreos? Yo creo que todo el mundo está en tal disposición de ánimo. Pues si no hay ninguna relación ni correspondencia de simetría ni comunidad de esencia ni trabazón según la potencia o el acto entre lo gobernante y lo gobernado, como la nada, por decirlo así, se encuentra lo gobernante en lo

---

[30] Cf. Plotino, *Enéadas* III 8, 17-18; V 8, 7; Proclo, *Elementos de teología* 33; Siriano, *Comentario a la Metafísica* 38, 3. Sobre la teoría de la procesión y su desarrollo en el neoplatonismo, cf. E. Á. Ramos Jurado, *op. cit.*, págs. 28-32.

gobernado, pues ningún intervalo temporal ni extensión espacial ni división en partes ni ninguna otra equivalencia similar se produce en presencia de los dioses. Respecto a los seres de la misma naturaleza por esencia o potencia o incluso de la misma especie o incluso emparentados se puede concebir un abarcamiento o dominio. Pero cuantos seres son entera y totalmente trascendentes, ¿qué alternancia o evolución total o límite individual o extensión espacial o alguna otra cosa similar con razón se podría concebir? Pero, creo, cada ser que participa lo hace según sus cualidades, unos participan de lo divino etéreamente, otros aéreamente y otros acuáticamente. Con esta perspectiva la teúrgia se sirve de las relaciones e invocaciones según tal división y parentesco.

Respecto a la distribución en el mundo de los géneros superiores basta con lo dicho. Pero tras ella, de nuevo, proponiendo otra división, distingues «las esencias de los géneros superiores según la diferencia de lo sometido a pasiones y lo exento de ellas»[31]. Pero yo no acepto en absoluto esta división. En efecto, ninguno de los géneros superiores está sujeto a pasiones o no como en una oposición dicotómica respecto a lo pasible ni como por naturaleza susceptible de recibir las pasiones, pero que por su virtud o por alguna otra condición superior resultan liberados. Por el contrario, ya que están por completo libres de la oposición del sufrir o no sufrir, ya que, en general, por naturaleza no les corresponde sufrir, ya que por esencia poseen la firmeza inmutable, por estas razones en todos ellos establezco la impasibilidad y la inmutabilidad.

[31] *Carta a Anebo* I 2c Sodano.

Observa, si quieres, el último de los seres divinos, el alma pura de los cuerpos. ¿Qué necesidad tiene ella de la generación en el placer o del retorno a la naturaleza en el mismo, si ella es algo sobrenatural y vive la vida no engendrada? ¿Cuál es su participación en el dolor que conduce a la destrucción o que disuelve la armonía del cuerpo, si ella está fuera de todo cuerpo y de la naturaleza dividida en relación al cuerpo, si ella está completamente separada de la que desciende desde la armonía del alma al cuerpo? Ella no tiene necesidad alguna de las impresiones que preceden a la sensación, pues en absoluto está retenida por completo en un cuerpo, ni, sin estar aprisionada, precisa percibir mediante órganos corpóreos de algunos otros cuerpos externos. Si ella es totalmente indivisible y permanece en una única e idéntica especie, si ella es por sí misma incorpórea y sin nada en común con el cuerpo que nace y sufre, no podría sufrir nada ni por división ni por alteración, ni poseer absolutamente nada que tenga que ver con cambio o pasión.

Pero ni siquiera cuando, un día, se encarna en el cuerpo, ni ella padece como tampoco las razones que proporciona al cuerpo, pues también ellas son en cuanto a las formas simples y de la misma especie, sin que admitan turbación alguna ni extravío desde sí mismas. Causa, pues, desde entonces, es ella de su pasión para el compuesto, pero la causa no es lo mismo que el efecto. En efecto, al igual que, mientras que los vivientes compuestos nacen y mueren, el alma, que es la generadora primera, es por sí misma no engendrada e incorruptible, así también, mientras que los seres que participan del alma sufren y no tienen de forma absoluta la vida y el ser, sino que están ligados a lo indefinido y a la alteridad de la materia, el alma en sí misma es inmutable, pues por esencia es superior al padecer, sin obtener la pasibilidad como una voluntad inclinada en los dos sentidos, ni la in-

mutabilidad como advenediza en una participación de su estado o potencia[32].

Ahora bien, puesto que en el caso del último de los géneros superiores, caso del alma, hemos demostrado imposible su participación en el sufrir, ¿qué necesidad hay de unirla a los démones y héroes, los cuales precisamente son eternos y permanentes compañeros de los dioses, guardan también ellos de la misma forma una imagen del gobierno de los dioses, conservan sin cesar el orden divino y no lo abandonan nunca? Sabemos, por supuesto, lo siguiente, que la pasión es desordenada, imperfecta e inestable, no se pertenece a sí misma en modo alguno, sino que está ligada a aquello por lo que es contenida y a lo que es esclava con vistas a la generación; ella, pues, conviene a cualquier otro género más que a lo que está siempre unido a los dioses y que recorre con ellos el mismo ordenado circuito. Impasibles, pues, son también los démones y todos los géneros superiores que les escoltan.

11 «¿Cómo, entonces, en los actos teúrgicos se actúa mucho sobre ellos como sometidos a las pasiones?»[33]. Afirmo, con toda rotundidad, que quien diga esto lo hace con desconocimiento de la mistagogia sagrada. En efecto, entre los actos que ordinariamente se ejecutan en la teúrgia, unos tienen una causa inefable y superior a la razón; otros, como símbolos, están consagrados eternamente a los seres superiores; otros conservan alguna otra imagen, como también precisamente la naturaleza generadora modela imitativamente unas formas visibles de conceptos invisibles; otros se hacen en honor de la divinidad o bien tienen como objetivo

[32] Texto problemático. Cf. É. des Places, *op. cit.*, pág. 59, n. 1; A. R. Sodano, *op. cit.*, págs. 409-410.

[33] Cf. *Carta a Anebo* I 2c Sodano (Eusebio, *Preparación evangélica* V 10, 10; I 244, 6-10 Mras).

una asimilación cualquiera o incluso una relación de parentesco; algunos, en cambio, nos procuran lo ventajoso para nosotros o purifican de algún modo y liberan nuestras pasiones humanas o apartan cualquier otro de los peligros que nos amenazan. Sin embargo ninguno estaría de acuerdo ya en reconocer que una parte del culto tiene por objeto dioses o démones venerados como seres susceptibles de pasión, pues la esencia eterna e incorpórea por sí no puede por naturaleza recibir un cambio proveniente de los cuerpos.

Y si se diera tal exigencia, no habría nunca necesidad de hombres para semejante ritual; ella está colmada por sí misma, por la naturaleza del mundo y por toda la perfección de la creación, y, si se puede decir, antes de tener necesidad, se hace autárquica merced a la totalidad plena del mundo y a su propia plenitud, y también porque todos los géneros superiores están llenos de sus propios bienes.

Sean estos nuestros argumentos generales relativos al culto puro: porque une íntimamente los demás seres con los superiores a nosotros, porque se dirige puro a los puros y exento de pasiones a los exentos de pasiones. Entrando en detalles, afirmamos que la erección de imágenes fálicas es un símbolo de la potencia generadora y consideramos que ella está llamada a fecundar el mundo, razón por la que la mayoría son consagradas en primavera, cuando precisamente también todo el mundo recibe de los dioses la generación de la creación entera. Y pienso que las palabras obscenas testimonian la carencia de belleza en el ámbito de la materia y la fealdad previa a lo que va a ser ordenado; estos seres, que están carentes de orden, aspiran tanto más a ello, cuanto más son conscientes de su propia inconveniencia. A su vez persiguen las causas de las formas ideales y de lo bello, cuando captan lo obsceno por la expresión de lo obsceno; apartan la práctica de obscenidades, pero, a través de las

palabras, manifiestan su conocimiento, y mutan su deseo en sentido contrario.

Estas cuestiones implican también otra argumentación similar. Las fuerzas de las pasiones humanas que hay en nosotros, si son aprisionadas por completo, se hacen más violentas; por el contrario, si se ejercitan breve y adecuadamente, tienen un gozo mesurado y quedan satisfechas, y, a partir de ese momento, purificadas, resultan calmadas por persuasión y sin violencia. Por esta razón, cuando en la comedia y en la tragedia contemplamos las pasiones ajenas, ponemos freno a nuestras propias pasiones, las hacemos más moderadas y las purificamos[34]; en los ritos sagrados, por la contemplación y audición de obscenidades, nos liberamos del daño que podría sobrevenirnos si las pusiéramos en práctica.

Así pues, para curar nuestra alma, para moderar los males que le son connaturales por el hecho de la generación, para liberarla y librarla de las ataduras, por estas razones se llevan a cabo tales ritos. También por esta razón justamente Heráclito los llamó «remedios»[35], en la idea de que remedian las desgracias y hacen a las almas exentas de los males de la generación.

12 «Pero las invocaciones, afirma, se dirigen a los dioses en tanto seres pasibles, de forma que no sólo los démones son pasibles, sino también los dioses»[36]. Pero ello no es así como has supuesto. Pues la iluminación por invocaciones

[34] Estamos ante el eterno tema de la catarsis trágica, sobre el que resulta inútil e inabarcable ofrecer una bibliografía, aunque, como introducción, se puede acudir a la edición trilingüe de la *Poética* de Aristóteles, por Valentín García Yebra (Madrid, Gredos, 1974, págs. 340-391).

[35] 22 B 68 Diels-Kranz.

[36] Cf. *Carta a Anebo* I 2c Sodano (Eusebio, *Preparación evangélica* V 10, 10; I 244, 6-10 Mras).

brilla por sí misma, por propia voluntad, lejos está de ser arrastrada hacia abajo, por la actividad y perfección divinas se hace visible, y tanto aventaja al movimiento voluntario cuanto la voluntad divina del Bien es superior a la vida que elige con libertad. Por tal voluntad generosamente los dioses, benévolos y propicios[37], hacen brillar la luz sobre los teúrgos, invocando sus almas hacia sí y haciendo de coregos de su unión con ellos, habituándolas, aun estando todavía en el cuerpo, a estar alejadas de los cuerpos y a retornar hacia su principio eterno e inteligible[38].

Resulta evidente por los mismos hechos que la salvación de la que ahora estamos hablando es la salvación del alma: cuando, en efecto, el alma tiene felices contemplaciones, muta a una vida distinta, ejerce otra actividad y tampoco cree ser entonces hombre, con toda la razón. Con frecuencia, incluso, renunciando a su propia vida, toma a cambio la actividad beatísima de los dioses. ¿Si, en efecto, la ascensión a través de las invocaciones proporciona a los sacerdotes purificación de las pasiones, liberación de la generación, unión con el principio divino, a qué atribuirle pasiones? En efecto, este tipo de invocación no obliga a descender a los dioses impasibles y puros a lo pasible e impuro; por el contrario, a nosotros, que somos por la generación pasibles, nos hace puros e inmutables.

Pero tampoco las evocaciones por medio de las pasiones ponen en contacto a los dioses con los sacerdotes, sino que por medio de la amistad divina, que mantiene unido el Todo, proporcionan la comunión de la ligazón indisoluble, no en tanto que, como el nombre parece indicar en una primera

[37] Cf. Platón, *Fedro* 257a7.

[38] Cf. A. R. Sodano, *op. cit.*, págs. 255-257 (n. 38).

impresión[39], inclinen[40] el intelecto de los dioses hacia los hombres, sino en tanto que, según la enseñanza querida de acuerdo con la verdad misma, hacen al espíritu de los hombres dispuesto a participar de los dioses, lo elevan a los dioses y lo armonizan con ellos mediante una persuasión melodiosa. En consecuencia, tanto los nombres sagrados de los dioses como los otros símbolos divinos, que elevan hacia los dioses, pueden poner en contacto las evocaciones con los dioses.

13 Y de cierto también «los ritos de aplacar la cólera»[41], serán diáfanos, si captamos en su profundidad la cólera de los dioses. Pues bien, ella no es, como creen algunos, un resentimiento arcaico y constante[42], sino un apartamiento de la solicitud benéfica de los dioses, apartamiento de carácter voluntario, como si a mediodía, ocultándonos de la luz, nos echamos encima la oscuridad y nos privamos del don benéfico de los dioses[43]. El ritual propiciatorio puede, en efecto,

---

[39] Juego de palabras entre *prosklêseis,* «evocaciones», y *prosklíseis,* «inclinaciones», producto del itacismo (es decir, pronunciación como *i* de *ē* y *ei).*

[40] *Prosklínousai.*

[41] Cf. *Carta a Anebo* I 2c Sodano (Eusebio, *Preparación evangélica* V 10, 10; I 244, 6-10 Mras).

[42] Cf. Platón, *Fedro* 244 d 7; Eurípides, *Fenicias* 934.

[43] El tema de la cólera divina, desde el punto de vista filosófico, choca con el tema de la impasibilidad divina y ha sido objeto de múltiples tratamientos en la filosofía antigua. Un pasaje similar de inspiración jambliquea encontramos en Salustio, *Sobre los dioses y el mundo* XIV: «Si una persona considera la inmutabilidad de los dioses conforme a la razón y verdadera, y se muestra perpleja de cómo se complacen con los buenos y abominan de los malos, con los pecadores se irritan y, al ser servidos, se vuelven favorables, hay que decir que dios no conoce el placer —pues lo que conoce el placer también conoce el dolor—, ni conoce la cólera —pues la cólera es también una pasión—, ni se le concilia con dones —pues por el placer se vería dominado—, ni es lícito que lo divino se vea afectado

proporcionarnos una conversión hacia una participación mejor, promover a comunidad la solicitud divina rechazada por nosotros, unir estrechamente de forma conveniente entre sí lo participado y lo que participa. Dista tanto de cumplir su propia obra por la pasión que incluso nos aparta del desvío pasional y turbulento que nos aleja de los dioses.

Los sacrificios expiatorios, por su parte, curan el mal presente en los lugares terrestres y hacen que ninguna alteración o pasión se den en nosotros. Ya sea que tal sacrificio expiatorio se haga por los dioses o por los démones, se les invoca como socorredores, protectores del mal y salvadores, y por ellos conjuran todo mal proveniente de las pasiones. Naturalmente quienes apartan los azotes producto de la generación y de la naturaleza no es posible que los rechacen con pasiones. Si se ha pensado que la interrupción de la protección entraña de por sí un daño, la persuasión ejercida por el sacrificio expiatorio sobre los seres superiores, invocando de nuevo su benevolencia con vistas a nuestra protección y evitando la privación, podrá ser completamente pura e invariable.

---

para bien o para mal por los asuntos humanos. Por el contrario, ellos son buenos eternamente y sólo hacen el bien, no causan el mal nunca, pues están siempre en el mismo estado. Nosotros, si somos buenos, por semejanza con los dioses entramos en comunión con ellos, pero, si somos malos, por desemejanza nos alejamos; y si vivimos de acuerdo con la virtud nos unimos a los dioses, pero, si somos malos, los hacemos enemigos nuestros, no porque ellos se irriten, sino porque nuestros pecados no permiten a los dioses iluminarnos y nos ligan a los démones castigadores. Por el contrario, si por plegarias y sacrificios hallamos el perdón de nuestros pecados, veneramos a los dioses y los cambiamos, por lo menos, curando nuestro vicio por medio de estos actos y por la conversión hacia lo divino, de nuevo gozamos de la bondad de los dioses. De forma que es equivalente decir que dios abomina de los malos y que el sol se oculta a los que han perdido la vista».

14 Además, las denominadas «necesidades de los dioses»[44] son, en suma, eso, necesidades de los dioses y son conforme a los dioses. No como producto de algo externo ni como por violencia, sino como el bien reporta un provecho necesariamente, así poseen su disposición siempre igual y en modo alguno distinta[45]. Semejante necesidad se halla mezclada con una voluntad boniforme y es amiga del amor; por un orden propio de los dioses posee la identidad y la invariabilidad, y puesto que, según los mismos principios y del mismo modo, ella está contenida por un único límite, permanece en él y nunca se aparta. Por tanto, por todas estas razones resulta lo contrario de tus conclusiones: resulta que lo divino no está sujeto a encantamientos, ni a pasiones ni a violencia, si verdaderamente los poderes de la teúrgia son auténticos, tal y como lo hemos demostrado.

15 Tras ésta pasas a otra diferencia entre los dioses y los démones. Dices, en efecto, que los dioses son intelectos puros, exponiendo esta opinión a título de hipótesis o refiriéndola como del gusto de algunos, y llegas a suponer que «los démones, siendo animados, participan del intelecto»[46]. Que, en efecto, ésta es la opinión de la mayoría de los filósofos, a mí no me pasa desapercibido, pero a ti no creo que deba ocultarte la patente verdad. Ciertamente todas las opiniones en este sentido están sumidas en confusión, pues, por un lado, hay una traslación de los démones a las almas (pues éstas son partícipes del intelecto) y, por otro, se produce una nueva caída de los dioses en el intelecto inmaterial en acto, al que los dioses son absolutamente superiores. ¿Qué necesidad hay, pues, de atribuirles estas propiedades, que en ab-

[44] Cf. *Carta a Anebo* I 2c Sodano (Eusebio, *Preparación evangélica* V 10, 10; I 244, 6-10 Mras).

[45] Cf. Platón, *Leyes* VII 818b-d.

[46] *Carta a Anebo* I 3a Sodano.

soluto les son propias? Esta mención sea tenida por suficiente en lo relativo al hecho de la distinción (mas resulta superfluo); las demás dificultades que planteas a propósito de ella, en tanto que afectan al culto hierático, que obtengan ellas la argumentación adecuada.

En efecto, tras decir que «los intelectos puros son inflexibles y no se mezclan con lo sensible», planteas la duda de «si es preciso dirigirles plegarias»[47]. Yo, por mi parte, considero que a ningunos otros hay que dirigirles plegarias. Pues lo que hay de divino en nosotros, inteligente y uno, o, si quieres llamarlo así, inteligible, despierta manifiestamente en los actos de plegaria, y, una vez despierto, anhela ante todo lo semejante y se une a la perfección en sí. Y si te parece increíble «el modo por el que lo incorpóreo oye una voz y que lo dicho por nosotros en las plegarias tenga además necesidad de sensación y orejas»[48], de grado olvidas la superioridad de las causas primeras en conocer y contener en sí todo lo sujeto a ellas, pues en su unidad, por supuesto, en sí resultan comprendidas a la vez todas las cosas. Por tanto, no es por medio de poderes ni por órganos que los dioses reciben en sí las plegarias, sino que contienen en sí las realizaciones de los bienes demandados por los hombres, especialmente de aquellos que por el ritual sagrado se da la circunstancia de que se hallan bien asentados entre los dioses y unidos a ellos. Simplemente en ese momento lo divino en sí se relaciona consigo mismo y no participa de los pensamientos contenidos en las plegarias como si una persona se dirigiera a otra.

---

[47] *Carta Anebo* I 3b SODANO.

[48] *Carta Anebo* I 3b SODANO. Pasaje controvertido; cf. A. R. SODANO, *op. cit.*, págs. 409-410. El tema aparece ya en los presocráticos.

«Pero las letanías, según afirmas, en absoluto admiten ser dirigidas a la pureza del intelecto»[49]. De ningún modo. Por el hecho mismo de que somos inferiores a los dioses en poder, pureza y en todos los ámbitos, es sumamente oportuno suplicarles hasta la saciedad. En efecto, la conciencia de nuestra nulidad, si se juzga comparándonos con los dioses, hace que nos inclinemos hacia las plegarias de forma natural; y por la súplica en poco tiempo nos elevamos hasta el ser al que suplicamos, adquirimos la semejanza con él a partir de su trato continuo, lentamente desde nuestra imperfección vamos adquiriendo la perfección divina.

Y si se considera también en cuanto a las súplicas hieráticas que fueron enviadas por los propios dioses a los hombres, que son símbolos de los mismos dioses, que son inteligibles por los dioses sólo y que en cierto modo ellas tienen el mismo poder que los dioses, ¿cómo creer con razón que tal súplica es sensible y no divina e intelectual? ¿O qué pasión verosímilmente podría intervenir en ella, cuando ni siquiera un hombre de costumbres virtuosas puede purificarse con facilidad para acceder a ella?

«Pero las ofrendas, se dice, se ofrecen a seres sensibles y psíquicos»[50]. Ciertamente sería así si estuvieran constituidas sólo por los poderes corpóreos y compuestas o destinadas sólo a servir de instrumentos, pero puesto que las ofrendas participan de ideas incorpóreas, de ciertos principios y medidas más simples, sólo por ello resulta patente la familiaridad de las ofrendas con los dioses, y si se da un parentesco o semejanza cercano o lejano, basta incluso para el contacto del que ahora estamos hablando; pues nada se emparenta ni un instante con los dioses, a no ser que los dioses

[49] Cf. *Carta a Anebo* I 3b SODANO.
[50] Cf. *Carta a Anebo* I 3b SODANO.

estén al punto presentes y unidos. No es, pues, con los seres sensibles o psíquicos, sino según las mismas ideas divinas y con los dioses mismos que se da la relación íntima, en la medida de lo posible, de las ofrendas. De forma que también respecto a esta distinción hemos respondido suficientemente.

«A ésta sigue en tu escrito la distinción que separa a los 16
dioses de los démones por lo corpóreo e incorpóreo»[51]. Ella es mucho más general que la anterior, y dista tanto de expresar las propiedades de su esencia que no se puede conjeturar nada ni de ellos ni de sus accidentes, pues ni esto mismo, si son seres vivos o no y si han sido privados de vida o no tienen en absoluto necesidad de ella, a partir de ello se puede aprehender. Además, tampoco es fácil conjeturar cómo se dicen estos nombres, si en común o según más seres diferentes. Si es en común, resulta fuera de lugar que el mismo género comprenda lo incorpóreo, como la línea, el tiempo, la divinidad, y, por otro lado, los démones, el fuego y el agua; y si es según más seres, ¿por qué pones en evidencia más a los dioses que a los signos, cuando hablas de incorpóreo? O cuando hablas de cuerpo, ¿quién no supondría que se refiere más a la tierra que a los démones? Pues ni siquiera ha sido definido esto, si los démones poseen cuerpos o se sirven de ellos o los contienen o sólo son lo mismo que un cuerpo. Pero, quizás, no es preciso verificar demasiado esta contraposición, pues no la propones como opinión tuya, sino que la aduces como opinión de otro.

Pasemos, pues, de esta contraposición a las dificultades 17
que planteas contra la presente opinión[52]. «¿Cómo, en verdad, el sol, la luna y los cuerpos visibles en el cielo, según

[51] *Carta a Anebo* I 3c SODANO.

[52] Cf. A. R. SODANO, *op. cit.*, págs. 261-262 (n. 47).

tu argumentación, van a ser dioses, si incorpóreos son sólo los dioses?»[53]. Por nuestra parte afirmamos que no son contenidos por los cuerpos, sino que ellos contienen los cuerpos con su vida y actividades divinas, que, además, no hacen conversión hacia el cuerpo, sino que tienen el cuerpo en conversión hacia la causa divina, que el cuerpo no obstaculiza su perfección intelectual e incorpórea ni, interviniendo, le ocasiona dificultades, y, en consecuencia, el cuerpo celeste no tiene necesidad de una solicitud mayor, sino que naturalmente y en cierta forma con su propio movimiento acompaña a lo incorpóreo, sin necesidad de una atención autónoma, sino elevado por sí mismo uniformemente con el ascenso de los dioses hacia el Uno.

Y si es preciso decirlo, el cuerpo celeste tiene un enorme parentesco con la esencia misma incorpórea de los dioses. Pues, si ella es una, él es simple; ella no tiene partes, él es indivisible; ella es invariable, él, del mismo modo, es inmutable. Y si se suponen uniformes las actividades de los dioses, él también tiene una revolución única; él imita, por una parte, su identidad con el movimiento eterno según los mismos principios, de forma igual, hacia el mismo fin, según una única razón y un único orden, y, por otra, la vida divina con su vida de la misma naturaleza que los cuerpos etéreos. Por eso precisamente el cuerpo de los astros no consiste en una mezcla de elementos opuestos y diferentes, como es el caso de nuestro cuerpo, ni su alma está ligada al cuerpo constituyendo un único viviente a partir de dos, sino que los dioses celestes son vivientes completamente semejantes, unidos entre sí, todos enteros a través de todo, uniformes, simples; quienes entre ellos son superiores tienen siempre del mismo modo la preeminencia, mientras que los

[53] *Carta a Anebo* I 3c SODANO.

inferiores dependen del poder de los precedentes, sin nunca atraerla hacia sí; el todo es llevado a un único sistema y a una única contribución[54], y en cierta forma todos son incorpóreos y dioses a través de todo, pues el género divino que predomina en ellos a través de todas las cosas impone la misma esencia total y única en todas partes. Así, pues, los cuerpos visibles celestes son todos dioses y en cierta forma incorpóreos.

Tu siguiente cuestión plantea «cómo, entre ellos, unos 18
son benéficos y otros maléficos»[55]. Esta opinión proviene de los que se dedican a los horóscopos, pero no acierta en absoluto con la realidad. En efecto, todos son buenos e igualmente causantes de bienes, y, poniendo sus ojos en un solo bien, de forma unificada recorren sus órbitas de acuerdo con lo bello y el bien. Sin embargo, los cuerpos que les están sometidos, también ellos, poseen poderes extraordinarios, unos permanecen estables en los propios cuerpos divinos, otros, a partir de ellos, se proyectan en dirección a la naturaleza del mundo y al propio mundo, descendiendo en orden a través de toda la generación y extendiéndose sin obstáculo hasta los seres particulares.

Respecto a los poderes, pues, que permanecen en el cielo en los cuerpos divinos, nadie podría poner en duda que todos son semejantes; queda por tratar aquellos que son enviados aquí abajo y se mezclan con la generación. Pues bien, para la salvación del Todo ellos lo atraviesan de forma igual y contienen toda la generación según los mismos principios; están exentos de pasiones y son inmutables, aun descendiendo a lo mutable y pasible. Sin embargo, la generación, que es multiforme y compuesta de elementos dife-

---

[54] Cf. PLATÓN, *Leyes* X 903c-d.

[55] *Carta a Anebo* I 3c SODANO.

rentes, recibe con oposición y parcialmente, debido a su propia contradicción y división, su unidad e indistinción; y así acoge con pasión lo exento de ella y, en general, la participación de los dioses que le corresponde está de acuerdo con su propia naturaleza, no según el poder de ellos. Al igual que lo que deviene participa del ser según la generación y el cuerpo de lo incorpóreo de forma corpórea, así también los seres físicos y materiales de la generación participan frecuentemente de los cuerpos etéreos, inmateriales y superiores a la naturaleza y al devenir de forma desordenada e inarmónica. Fuera de lugar, pues, están aquellos que atribuyen a las especies inteligibles color, figura y superficie, bajo el pretexto de que lo que participa de ellos es así, así como quienes achacan malignidad a los cuerpos celestes, bajo el pretexto de que lo que participa de ellos nace en ocasiones malo. En efecto, no existiría en absoluto participación alguna, si lo que participa no tuviese algo diferente. Y si recibe el ser participado en una naturaleza distinta y diferente, esta alteridad sin duda es en las cosas terrestres el mal y el desorden.

La participación es, pues, causa de la alteridad múltiple de los seres secundarios, la mezcla de lo material con las emanaciones inmateriales, y, además, el hecho de que lo dado de una manera lo reciben de forma distinta las cosas de aquí abajo. Por ejemplo, la emanación de Crono tiende a contener, la de Ares a mover, pero en las cosas materiales el receptáculo pasible generador recibe una según la solidificación y frialdad, la otra según una inflamación desmesurada. ¿La muerte y la asimetría no acaecen por el desvío alterante, material y pasible de los receptáculos? Además, la debilidad de los lugares materiales y terrestres, al no recibir el poder intacto y la vida purísima de los seres etéreos, transfiere su propia pasión a las causas primeras. Es como si una

persona enferma de cuerpo e incapaz de soportar el calor vivificante del sol se atreviera a acusarlo falsamente, a partir de sus propias afecciones, en el sentido de que no es útil para la salud o la vida.

Podría acaecer algo similar en la armonía y mezcla del Todo, de forma que las mismas causas sean salvadoras para el universo entero a causa de la perfección de lo que está y en lo que está, pero nocivas para las partes a causa de la asimetría individual. Por tanto, en el movimiento del Todo todas las revoluciones conservan igualmente el conjunto del mundo, pero, con frecuencia, uno de los seres parciales resulta afectado por otra parte, cosa que incluso vemos que acaece con claridad en la danza.

De nuevo, pues, la predisposición a la corrupción y al cambio es una afección connatural de los seres parciales, y no es preciso en absoluto atribuir esto a las causas totales y primeras, sea como inherentes a ellas ni como descendentes de ellas a las cosas de aquí abajo. Con estos argumentos queda demostrado que ni los mismos dioses del cielo ni sus dones son maléficos.

Ea, pues, respondamos también a la siguiente cuestión: 19
«qué es lo que une a los dioses incorpóreos con los que tienen cuerpo en el cielo»[56]. A partir de lo dicho con anterioridad resulta evidente también esto. En efecto, si ellos están sobre las esferas celestes como incorpóreos, inteligibles y unidos, tienen sus principios en lo inteligible, y, pensando en sus propias formas divinas, dirigen todo el cielo según un único acto infinito; y si, estando presentes separadamente en el cielo, guían con su sola voluntad las revoluciones eternas, ellos no se mezclan con lo sensible y coexisten con los dioses inteligibles.

---

[56] *Carta a Anebo* I 3d SODANO.

No obstante, es posible analizar a fondo en particular la presente respuesta del modo siguiente. Digo, pues, que a partir de los modelos inteligibles divinos y en torno a ellos son engendradas las estatuas visibles de los dioses[57], y, una vez engendradas, se instalan por completo en ellos y poseen la copia que, producto de ellos, a ellos remonta; idénticas y diversas han sido creadas para conformar otro orden; las cosas de aquí abajo están en continuidad con ellas según una sola unidad, y las formas divinas intelectuales, presentes en los cuerpos visibles de los dioses, les preexisten separadamente, mientras que sus modelos inteligibles, sin mezcla y supracelestes, permanecen en sí mismos, todos con el Uno, según su eterna preeminencia.

Hay, pues, también un vínculo común indivisible en los actos intelectuales, como lo hay también en las participaciones comunes de las formas, puesto que nada las separa y no hay nada entre ellas; por otro lado, la misma esencia inmaterial e incorpórea, ni dividida por lugares ni por los cuerpos correspondientes ni delimitada por los límites individuales de las partes, al punto concurre y concluye en la identidad, y la procesión a partir del Uno, el ascenso de todos los seres hacia el Uno, la supremacía por entero del Uno lleva a cabo la comunión de los dioses del mundo con los que preexisten en lo inteligible.

Además, la conversión intelectual de lo secundario hacia lo primario y el don de la misma esencia y poder por parte de los dioses primeros a los segundos mantiene su unión indisoluble en la unidad. En el caso de substancias diferentes como el alma y el cuerpo, y en los de especies diferentes como las formas materiales y los seres separados de cualquier forma, la unión natural es adquirida y proviene

---

[57] Cf. *Epinomis* 984a1.

de los seres superiores, y se pierde según períodos determinados de tiempo; cuanto más nos elevemos a la cúspide y a la identidad de los seres primeros según la forma y la esencia y cuanto más ascendamos de lo particular a lo universal, tanto más descubrimos la unidad existente eterna y la contemplamos preeminente, soberana, teniendo en torno a sí y en sí la alteridad y la multiplicidad. En el caso de los dioses su orden consiste en la unión de todos, sus géneros primarios y secundarios, y los que numerosos nacen en torno a ellos constituyen el todo en la unidad, y la totalidad en ellos es la unidad, y comienzo, medio y fin coexisten de acuerdo con el Uno mismo[58], de forma que acerca de ellos resulta innecesario indagar de dónde procede la unidad para todos, pues lo que en ellos es el ser, eso constituye su unidad; y los dioses secundarios permanecen del mismo modo en la unidad de los primeros, y los primeros otorgan a los segundos la unidad procedente de ellos, y todos tienen entre sí la comunión de una ligazón indisoluble.

Por esta causa también los dioses absolutamente incorpóreos están unidos a los dioses sensibles que poseen cuerpos. En efecto, los dioses visibles están fuera de los cuerpos, y por ello están en lo inteligible, y los dioses inteligibles, merced a su infinita unidad, contienen en sí a los dioses visibles, y ambos están del mismo modo según una unidad común y un único acto. Ésta es una característica especial de la causa de los dioses y de su ordenación, pues desde arriba hasta el fin del orden divino se extiende la misma unidad de todos los seres. Concedamos que valga la pena discutir este punto, pues lo contrario resultaría sorprendente, si no fuera así. Respecto a la unión de los dioses esta-

[58] Cf. Platón, *Leyes* IV 715e8-716a1; *Fragmentos Órficos,* 21, 158 Kern.

blecidos sensibles con los dioses inteligibles sea suficiente lo dicho.

20 A continuación planteas de nuevo las mismas preguntas, respecto a las cuales era suficiente lo dicho recientemente para la solución de estas dificultades. Pero, puesto que es preciso, como se dice[59], repetir en numerosas ocasiones y examinar las cosas bellas, tampoco nosotros omitiremos este punto en la idea de que hemos dado una respuesta suficiente, y, agotándolo de palabra una vez tras otra, quizás obtengamos de todo ello un resultado completo e importante para la ciencia. Planteas, en efecto, «qué es lo que distingue a los démones de los dioses visibles e invisibles, en tanto que son visibles y los dioses visibles están unidos a los invisibles»[60]. Yo, a partir de este primer punto, te voy a demostrar su diferencia. Porque, en efecto, los dioses visibles están unidos a los dioses inteligibles y tienen la misma forma que ellos, mientras que los démones están muy alejados de ellos según su esencia y los imitan apenas con semejanza, por esta razón los démones están separados de los dioses visibles. De los dioses invisibles se distancian por la diferencia misma de la invisibilidad, pues los démones son invisibles y en modo alguno aprehensibles por la sensación[61], mientras que los dioses invisibles exceden a la razón cognoscitiva y a la intelección material; y puesto que por ello son incognoscibles e invisibles son llamados así, muy diferentemente de como se habla de invisibilidad a propósito de los démones. ¿Qué, pues? ¿Por ser invisibles están por encima de los dioses visibles en tanto que son invisibles? No, por cierto, pues lo divino, donde quiera que esté o parte ten-

[59] Cf. Platón, *Gorgias* 498e11-12, *Filebo* 60a1-2; Empédocles, *fr.* 25 Diels-Kranz.

[60] *Carta a Anebo* I 3e Sodano.

[61] Cf. Porfirio, *Sobre la Abstinencia* II 39, 1, 2-3; *Epinomis* 984c4-6.

ga, posee el mismo poder y supremacía sobre todos sus subordinados. Así pues, aunque sea visible, gobierna igualmente sobre los démones invisibles, y, aunque se encuentre en las inmediaciones de la tierra, reina sobre los démones aéreos. Pues ni el lugar receptor ni la parte del mundo provoca ningún cambio en la autoridad de los dioses; la esencia total de los dioses permanece en todas partes la misma, indivisible e inalterable, a la cual rinden veneración todos sus inferiores del mismo modo según el orden natural.

A partir de este mismo punto de partida, si seguimos adelante, descubrimos también otra diferencia. En efecto, los dioses visibles e invisibles contienen en sí el gobierno de los seres en todo el cielo y el mundo y según todos los poderes invisibles en el universo; aquellos, por el contrario, que han obtenido en suerte la preeminencia demónica, extendiendo su poder sobre porciones particulares del mundo, las dirigen, y poseen ellos una forma parcial de esencia y poder. Además, son connaturales e inseparables de sus administrados, mientras que los dioses, aunque estén sobre cuerpos, están completamente separados de ellos. Ahora bien, el ejercer su solicitud sobre cuerpos no comporta ninguna disminución para quienes tienen el cuerpo a su servicio: el cuerpo es contenido por lo superior, hace conversión hacia él y no le causa obstáculo alguno, pero el hecho de estar ligados a la naturaleza generadora y divididos en función de ella necesariamente otorga a los démones una suerte inferior. En suma, lo divino es hegemónico y preside la jerarquía de los seres, mientras que lo demónico está a su servicio, acoge con celo las órdenes de los dioses, asumiendo como trabajo personal lo que los dioses piensan, quieren y ordenan. Por consiguiente los dioses están libres de los poderes inclinados al devenir, los démones, por el contrario, no son completamente puros. Todo ello, pues, hemos añadi-

do a esta distinción y creemos que por ambas vías, la precedente y la actual, la conocemos mejor.

21 La distinción que tú suprimes «entre lo pasible y lo impasible»[62] quizás se podría rechazar, en tanto no se adapta a ninguno de los géneros superiores por las causas aducidas anteriormente. Sin embargo no merece la pena eliminarla, basándose en que resulta refutada por los actos del culto sagrado en tanto se cree a los dioses pasibles. En efecto, ¿qué ritual y culto, realizado según las normas hieráticas, se hace con pasión o provoca una satisfacción de las pasiones? ¿El culto no ha sido codificado al principio según las leyes de los dioses e intelectualmente? Imita el orden de los dioses, tanto el inteligible como el del cielo. Posee medidas eternas de lo que existe y signos admirables, en tanto que fueron enviados aquí por el demiurgo y padre de todo[63], por los cuales incluso lo inexpresable se expresa a través de símbolos misteriosos, los seres informes se ven domeñados en formas, lo superior a toda copia es reproducido por medio de copias, y todo alcanza su cumplimiento a través de una sola causa divina, la cual está tan separada de las pasiones que ni la razón puede entrar en contacto con ella.

Este hecho quizás ha sido causa del extravío en la concepción de las pasiones. En efecto, al ser los hombres incapaces de llegar al conocimiento de los dioses con la ayuda de un razonamiento, pero considerando que ello es posible, se precipitan por entero hacia sus propias pasiones humanas y, a partir de sus estados, conjeturan lo divino. En verdad yerran doblemente sobre los dioses, tanto porque caen lejos de lo divino como porque, al no alcanzarlos, los hacen descender a las pasiones humanas. Preciso sería, creo, en cuan-

---

[62] Cf. *Carta a Anebo* I 2c Sodano.

[63] Cf. V 23; Platón, *Timeo* 41a7, *Político* 273b1.

to a los actos dirigidos a dioses y hombres, por ejemplo, prosternaciones, adoraciones, dones, primicias, no interpretarlos del mismo modo en ambos casos, sino, de acuerdo con la diferencia en dignidad, tratar cada uno por separado, glorificar a unos como divinos y considerar a los otros menospreciables como humanos; atribuir la realización de unos a una pasión tanto por parte de quienes lo realizan como por parte de aquellos a quienes van dirigidos (pues son humanos y corpóreos), y de lo realizado por medio de un procedimiento maravilloso inmutable, una estabilidad augusta, una alegría intelectual y un conocimiento firme, honrar de forma especial la ejecución, pues está consagrada a los dioses.

LIBRO II

1 Preciso es también demostrarte «en qué se diferencia un demon de un héroe o de un alma, sea en esencia, en potencia o en actividad»[64]. Digo, pues, que los démones son creados en virtud de los poderes generadores y creadores de los dioses en el extremo más lejano de la procesión[65] y de los últimos confines, los héroes en virtud de las razones vitales de los seres divinos, y los primeros y perfectos grados de las almas tienen su origen y se dividen a partir de ellos.

Nacidos así, poseen también diferente de las otras causas la misma esencia: la de los démones ejecuta y lleva a término las naturalezas cósmicas y completa la providencia sobre cada uno de los seres en devenir, mientras que la de los héroes está plena de vida, de razón y es hegemónica sobre las almas. A los démones hay que adscribirles poderes fecundantes, que presiden la naturaleza y la ligazón de las almas con los cuerpos, mientras que a los héroes justo es asignarles poderes vivificantes, hegemónicos sobre los hombres y libres del devenir.

---

[64] *Carta a Anebo* I 3e SODANO.

[65] Cf. E. Á. RAMOS JURADO, *op. cit.*, págs. 39-85.

2 En consecuencia, hay que definir también sus actividades. Las de los démones hay que establecer que son más cósmicas y tienen una mayor extensión en lo que por ellos es producido, mientras que las de los héroes tienen una menor extensión y centran su atención en la disposición de las almas.

Tras las clases así definidas viene a continuación la que pone fin a los órdenes divinos y a partir de estos dos géneros recibe en suerte unos lotes de poderes, sobrepasa por superabundancia sus propios límites por adiciones diversas superfluas, proyecta especies unas veces unas y otras veces otras y razonamientos unos distintos de otros, y vidas unas veces unas y otras veces otras; según cada región del mundo usa de vidas y figuras variadas, se une a lo que quiere, se retira de lo que desea, se hace semejante a todos los seres y de ellos por alteridad se separa, prepara nociones congéneres con lo que es y deviene, se une con los dioses de acuerdo con armonías de esencias y poderes distintas de aquellas con las que se ligan a ellos démones y héroes, poseen en grado menor que ellos la eternidad de la vida y de la actividad semejante, pero, merced a la buena voluntad de los dioses y a la iluminación otorgada por ellos, con frecuencia asciende y se eleva al rango superior angélico[66]. Cuando no se queda en los límites del alma, este conjunto alcanza un alma angélica y una vida inmaculada. Por lo cual el alma parece también presentar en sí esencias y actividades de todas clases, nociones variopintas y todas las formas. No obstante, si hay que decir la verdad, ella está siempre determinada según un único género, pero en común con las

[66] La angelología neoplatónica comienza con Porfirio, cf. F. Cumont, «Les Anges du paganisme», *Revue de l'histoire des religions* 72 (1915), 159-182.

causas dirigentes se alinea unas veces con unas y otras veces con otras.

Puesto que hay entre estos géneros, en general, tal diferencia, ya no es preciso discutir cuál es la diferencia entre ellos: según cada uno tiene su naturaleza, así hay que distinguirlos entre sí, y en cuanto puedan constituir una asociación, en esa misma medida hay que contemplar su comunidad, pues así podría existir la posibilidad de delimitar sin error y definir separadamente el concepto.

Pues bien, pasaré a sus apariciones. ¿En qué se diferen- 3
cian? Pues tú inquieres «cuál es el signo de reconocimiento de la presencia de un dios, de un ángel, de un arcángel, de un demon, de un arconte o de un alma»[67]. En una palabra, defino que sus apariciones están en concordancia con sus esencias, poderes y actividades: cuales son, tales también aparecen a quienes les invocan, hacen patentes sus actividades y muestran formas concordantes con ellos y signos de reconocimiento propios.

Pero para entrar en detalles, uniformes son las apariciones de los dioses, las de los démones variadas, las de los ángeles más simples que las de los démones, pero inferiores a las de los dioses, las de los arcángeles más cercanas a las causas divinas, las de los arcontes, si te parece que ellos son los señores del mundo que administran los elementos sublunares, son variadas, pero dispuestas en orden, pero si te parece que ellos son los que presiden la materia, ellas serán más variadas, pero más imperfectas que aquéllas, las de las almas son apariciones de todas clases. Además, las de los dioses tienen un brillo hermoso para la vista, las de los arcángeles son a la vez más solemnes y tranquilas, más dulces son las de los ángeles, las de los démones son terribles; en

[67] *Carta a Anebo* I 4a SODANO.

cuanto a las de los héroes, aunque han sido omitidas en tu pregunta, démosle una respuesta movidos por la verdad, esto es, que son más tranquilas que las de los démones; las de los arcontes, si ejercen su actividad en el mundo, causan espanto, y, si son materiales, son perjudiciales y tristes para quienes las ven; las de las almas se asemejan un poco a las de los héroes, salvo que son inferiores a ellas.

Aún más, las de los dioses son completamente inmutables según su tamaño, forma, figura y según todo lo pertinente para ellos; las de los arcángeles, aun cercanas a las de los dioses, carecen de su identidad; las de los ángeles son inferiores también a éstas, pero inmutables; las de los démones aparecen unas veces de una forma y otras de otra a la vista, las mismas figuras mostrándose tanto grandes como pequeñas. Y particularmente además las de los arcontes, en la medida en que son hegemónicas, son inmutables, pero las de los materiales cambian multiformemente; las de los héroes se asemejan a las de los démones, mientras que las de las almas ceden en no pequeña medida al cambio demónico.

Además, orden y tranquilidad convienen a los dioses, las apariciones de los arcángeles tienen un carácter activo en el ámbito del orden y tranquilidad, en los ángeles se da orden y tranquilidad, aun no viéndose libres de movimiento, a las apariciones demónicas acompañan confusión y desorden; a las de los arcontes siguen visiones conforme a las dos opiniones expresadas anteriormente: movimiento tumultuoso si se trata de los arcontes materiales, mientras que los hegemónicos permanecen estables; las de los héroes se concentran en el movimiento y no dejan de participar del cambio; las de las almas se asemejan un poco a las heroicas, pero, sin embargo, son inferiores a ellas.

Además de estas propiedades, los seres divinos irradian una belleza inmensa, que deja admirado a los que los ven,

proporcionando una alegría divina, con un brillo inefable proporcionado, distinguiéndose de las otras formas de belleza. Las contemplaciones felices de los arcángeles tienen también ellas una enorme belleza, pero no al mismo nivel indecible y admirable de lo divino; las de los ángeles dividen separadamente la belleza que reciben de los arcángeles. Los pneumas demónicos y heroicos que se dan en las *epoptías*[68] poseen ambos la belleza en formas delimitadas; sin embargo, lo ordenado en proporciones que definen la esencia es demónico, mientras que lo que muestra la hombría es heroico. Las visiones de los arcontes deben dividirse en dos: unas muestran una belleza hegemónica y natural, otras manifiestan una belleza formal elaborada y artificial. Las visiones de las almas están también ellas ordenadas en nociones determinadas, pero más divididas que las de los héroes, circunscritas separadamente, sometidas a una única forma. Y si es preciso dar una definición común a todos los géneros, afirmo que, como cada uno de los seres del universo ocupa su lugar determinado y según tiene su propia naturaleza, así también participa de la belleza según la suerte correspondiente.

Pues bien, pasando a otras características suyas digamos 4
que la celeridad en los actos resplandece en los dioses más rápida incluso que el intelecto mismo, en tanto que en ellos estas actividades son inmóviles y estables; entre los arcángeles su rapidez se mezcla en cierta forma con actividades eficaces; las de los ángeles poseen ya cierto movimiento, y no tienen ya de forma similar simultaneidad de palabra y ejecución; entre los démones la apariencia de la rapidez de sus actos es mayor que la realidad. Entre los héroes una cierta

[68] «Visiones directas», el más alto grado de iniciación, como los misterios eleusinos.

magnificiencia se hace patente en sus movimientos, pero la ejecución de lo que ellos desean llevar a cabo no es tan rápida como en los démones. En el ámbito de los arcontes las actividades del primer grupo aparecen considerables y señoriales, mientras que las del segundo cuenta con un mayor número de apariciones, pero les falta la culminación en las acciones. Las de las almas se ve que tienen más movimiento, pero que son más débiles que las heroicas.

Además, la magnitud de las apariciones en los dioses son de tal calibre que incluso ocultan en ocasiones todo el cielo, el sol y la luna, y la tierra no puede permanecer firme, cuando ellos descienden; cuando los arcángeles descienden, ciertas partes del mundo se mueven a la vez y les precede una luz dividida precursora, mientras que ellos, según las dimensiones de su hegemonía, muestran proporcionalmente también la dimensión de su luz. Inferior a ésta es la angélica, por su pequeñez y división según el número, mientras que en el caso de los démones su magnitud se ve aún más dividida y no siempre igual. La heroica, que aparece inferior a ésta, manifiesta una magnanimidad mayor que su condición. De los arcontes cuantas especies tienen la preeminencia como cósmicas, aparecen grandes y desmesuradas, mientras que las que se dividen en torno a la materia poseen más altanería y arrogancia. Las de las almas no se ven todas iguales, sino que aparecen más pequeñas que las de los héroes. En una palabra, según la magnitud de los poderes de cada género y según la extensión de soberanía que se posee y sobre la que se ejerce autoridad, en la misma proporción también se da la magnitud de las apariciones apropiadamente en cada uno de ellos.

Junto con ello definamos también la claridad de las imágenes que aparecen por sí. Y bien, en la *epoptía* de los dioses las visiones se ven más claras que la realidad misma, su

resplandor es total y se muestran brillantemente articuladas; las de los arcángeles se contemplan verdaderas y perfectas; las de los ángeles conservan el mismo aspecto, salvo que son ligeramente inferiores en plenitud cognoscitiva. Confusas aparecen las de los démones e inferiores a éstas las de los héroes. En cuanto a las de los arcontes, las cósmicas se ven claras, las materiales confusas, pero ambas señoriales; las de las almas, por su parte, aparecen semejantes a las sombras.

Del mismo modo también para la luz. Las imágenes de los dioses irradian más luz, las de los arcángeles están llenas de una luz sobrenatural y luminosas son las de los ángeles. Los démones dejan traslucir un fuego turbio, los héroes una mezcla de más elementos, mientras que en el caso de los arcontes los cósmicos difunden un fuego también más puro y los materiales una mezcla de elementos distintos y opuestos; las almas difunden una luz parcialmente visible, contaminada con numerosas mezclas de la generación.

Conforme a lo dicho, el fuego de los dioses brilla indivisible, inexpresable y llena todas las profundidades del mundo de modo ígneo pero no cósmico. El de los arcángeles se ve indivisible, pero con una multitud que le rodea, le precede o forma su cortejo. El fuego de los ángeles aparece dividido, salvo en las formas más perfectas. El de los démones está circunscrito a divisiones aún más cortas, es expresable de palabra y no excede la vista de quienes ven los seres superiores. El de los héroes tiene en cierto modo los mismos caracteres, sin embargo le falta la extrema semejanza de ellos. Además, en cuanto al de los arcontes, el superior se contempla más claro y el material más oscuro; el de las almas se muestra dividido en muchas partes, multiforme y mezcla de muchos elementos cósmicos. Además, el de los dioses se ve completamente estable, el de los arcángeles participa de la

tranquilidad, el de los ángeles tiene un movimiento constante; inestable, en verdad, el de los démones, pero aún más mutable el de los héroes; en cuanto a los arcontes con los primeros se da una luz tranquila y con los últimos agitada; para las almas su luz cambia con múltiples movimientos.

5 Además, el poder catárquico de las almas en los dioses es perfecto, en los arcángeles anagógico; los ángeles liberan sólo de las ataduras de la materia, los démones arrastran hacia la naturaleza, los héroes descienden al cuidado de las obras sensibles; los arcontes dan o la presidencia de lo cósmico o el dominio de lo material; las almas, cuando se manifiestan, arrastran de algún modo hacia la generación.

Examina también lo siguiente, la pureza y estabilidad de la imagen cuando aparece, toda ella, confiérela a los géneros superiores, y en verdad adscribe a los dioses la extrema brillantez y lo fijamente establecido en sí mismo, mientras que lo brillante y que está como en otra cosa adscríbelo a los arcángeles, y lo que permanece en otra cosa a los ángeles. Distingue, además, en sentido opuesto lo que se mueve, es inestable y está contaminado con naturalezas extrañas, todo ello conviene a los órdenes inferiores.

Pero establezcamos también esta distinción según la diferencia de mezcla. Con los démones, en efecto, se mezclan vapores cósmicos y se mueven sin estabilidad según el movimiento del mundo. Con los héroes se mezclan combinaciones generadoras de pneuma, en torno a las cuales conjuntamente también ellos se mueven; en cuanto a los arcontes, los del mundo permanecen de la misma manera, manifestando el elemento cósmico que poseían, mientras que los de la materia están llenos de humores materiales; las almas están llenas de contaminaciones superfluas y pneumas extraños, con los que incluso en las apariciones se muestran cada uno de estos géneros.

Sea una prueba para ti no insignificante también el hecho de que la materia se consume instantáneamente en el caso de los dioses; en el caso de los arcángeles ella se consume en breve tiempo; en el caso de los ángeles la disolución y separación de ella; en el de los démones la organización armoniosa de ella; en el caso de los héroes la adaptación en proporciones convenientes y la solicitud hábilmente ejercida sobre ella. En cuanto a los arcontes, los soberanos de los mundos se presentan superiores a ella y se manifiestan así, mientras que los materiales se muestran completamente contaminados por la materia; de las almas, las puras se manifiestan aparte de la materia, mientras que las opuestas lo hacen revestidas por ella.

Además, los dones procedentes de las apariciones ni son 6
todos iguales ni producen los mismos frutos. La presencia de los dioses otorga salud del cuerpo, virtud del alma, pureza de intelecto y ascenso, por decirlo brevemente, de todo lo que hay en nosotros hacia sus propios principios. Elimina el frío y lo destructivo que hay en nosotros, aumenta el calor y lo hace más fuerte y potente, hace que todo sea proporcionado al alma y al intelecto, hace brillar la luz con una inteligible armonía, hace aparecer a los ojos del alma, por medio de los del cuerpo, lo que no es cuerpo como cuerpo. La presencia de los arcángeles produce también los mismos efectos, salvo que no otorga los dones ni siempre ni en toda circunstancia ni suficientes ni perfectos ni inalienables, y brilla de un modo equiparable a su aparición. La de los ángeles otorga separadamente bienes aún más particulares, y tiene la actividad con la que aparece muy inferior a la luz perfecta que la abarca en sí. La de los démones entorpece el cuerpo y lo castiga con enfermedades, arrastra también el alma hacia la naturaleza, no separa de los cuerpos ni de la sensación congénere de los cuerpos, retiene en las regiones

de aquí abajo a quienes se apresuran hacia el fuego[69] y no libera de los vínculos de la fatalidad. La de los héroes tiene en lo demás efectos similares a la de los démones, pero tiene como característica propia incitar a ciertas acciones nobles y grandes. La aparición de los arcontes en la *epoptía,* la de los cósmicos, otorga bienes cósmicos y todas las cosas de la vida, mientras que la de los materiales concede bienes materiales y cuantas obras son terrestres. La contemplación de las almas puras y pertenecientes al orden angélico hace ascender el alma y la salva, se manifiesta en una esperanza sagrada y otorga el don de esos bienes a los que la sagrada esperanza aspira, mientras que la contemplación de las otras[70] hace descender hacia la generación, destruye los frutos de la esperanza y a los que las ven los llena de pasiones que se clavan en los cuerpos[71].

7 Y bien, en cuanto al orden que tienen los seres contemplados, se revela en las *epoptías:* los dioses tienen dioses y ángeles a su alrededor, los arcángeles presentan ángeles precursores o dispuestos en orden con ellos o siguiéndoles detrás o una numerosa guardia de ángeles en torno a ellos, los ángeles manifiestan a la vez las obras propias del orden que ostentan, los buenos démones ofrecen para contemplación sus obras y los bienes que otorgan, los démones vengadores muestran las especies de castigos, y los otros que son malignos de alguna manera están rodeados de bestias dañinas, sanguinarias y salvajes, los arcontes cósmicos muestran con ellos ciertas partes cósmicas, mientras que los otros arcontes arrastran consigo el desorden y disonancia de la materia; en cuanto al alma universal, que no está contenida en ninguna especie particular, deja ver un fuego informe que manifies-

---

[69] Fórmula de los *Oráculos Caldeos,* frags. 115, 116, 134.

[70] Almas impuras.

[71] Platón, *Fedón* 83d4.

ta, en torno al mundo entero, el alma universal, única, indivisible e informe del Todo; del alma purificada la figura se ve ígnea y el fuego puro y sin mezcla; su luz interior y su forma aparecen puros y estables, y, gozando de buena voluntad, sigue al guía que la conduce a lo alto, y ella muestra en sus obras su orden propio; el alma que inclina hacia abajo arrastra signos de ataduras y castigos, está cargada de composiciones de pneumas materiales y retenida por las turbaciones irregulares de la materia, y se ve que pone ante sí la autoridad de los démones generadores.

En suma, todos estos géneros muestran a la vez con ellos sus propios ejércitos, manifiestan, además, las regiones que han obtenido en suerte y los lotes en los que habitan: los aéreos muestran un fuego aéreo, los terrestres un fuego terrestre y más oscuro, los celestes un fuego más brillante; dentro de estos tres límites todos los géneros se hayan repartidos en tres órdenes, principio, medio y fin: los de los dioses muestran las causas más elevadas y más puras de este triple orden; los de los arcángeles ***[72]; ⟨los de los ángeles⟩[73] las causas confiadas por los arcángeles; los de los démones muestran causas subordinadas a éstos, y los de los héroes causas igualmente a su servicio, pero no según los mismos ministerios que los démones, sino según otros diferentes; los de los arcontes según ejercen la primacía correspondiente o del cosmos o de la materia; los de las almas el rango por completo último de las clases superiores; de ahí que los seres superiores muestren con ellos también las regiones: los primeros las primeras, los segundos las segundas en cada una de estas tres clases, y los demás según cada uno tenga dispuesto.

---

[72] Laguna en el texto.

[73] Conjetura de Saffrey.

8 Además, los dioses hacen brillar una luz tan sutil que los ojos del cuerpo no pueden soportarla, sino que sufren todo lo mismo que los peces a los que se saca de una humedad turbia y densa a un aire sutil y diáfano. En efecto, los hombres que contemplan el fuego divino, al no poder aspirar la sutileza del fuego divino, desfallecen, en cuanto lo atisban, y ponen impedimento a su pneuma connatural. Los arcángeles hacen también ellos brillar una pureza no soportable de aspirar, pero no es igual de intolerable que la de los seres superiores. Las apariciones de los ángeles hacen la mezcla del aire soportable, como para poder unirse también a los teúrgos. En el caso de las apariciones de los démones, el aire universal no entra en simpatía en absoluto, ni el aire que les rodea se hace más sutil ni precede una luz en la que, tomando y ocupando antes el aire, revelen su propia forma; ni una luz ilumina todos los ámbitos en torno a ellos. En el caso de los héroes, ciertas partes de la tierra son sacudidas y resuenan ruidos en derredor, pero el aire universal no se hace más sutil ni desproporcionado a los teúrgos, de forma que ellos pueden soportarlo. En el caso de los arcontes les corre en torno un conjunto de numerosas apariciones, difícilmente soportable, sea cósmico o terrestre, sin que se dé una sutileza hipercósmica ni tampoco la de los elementos más elevados. Con las apariciones anímicas es más connatural el aire que se ve, y éste recibe sus contornos al trabarse con ellas.

9 Finalmente, pues, las disposiciones del alma de los que invocan: en la aparición de los dioses reciben una perfección libre de pasiones y superior, una actividad absolutamente mejor y participan del amor divino y de una alegría infinita; en el caso de los arcángeles asumen un estado puro, una contemplación intelectual y un poder inmutable; en el caso de los ángeles participan de la sabiduría racional, de la

verdad, de una virtud pura, de un conocimiento seguro y de un orden adecuado; cuando contemplan los démones, reciben anhelo de la generación, deseo de la naturaleza, plenitud de las obras de la fatalidad, poder para culminar tales acciones; si se trata de héroes, entrañan estados de ánimo similares y ponen mucho empeño tendente a la comunión de las almas; cuando se unen a los arcontes, se mueven junto con el alma con movimientos cósmicos o materiales. Con la contemplación de las almas obtienen el deseo de la generación y la connatural autoridad para ocuparse del cuerpo, y todo lo relativo a ello.

A la vez la aparición de los dioses procura verdad y poder, éxito en las acciones y el don de los bienes más grandes, mientras que la de los otros provee los bienes que son propiamente proporcionados al orden de cada uno. Por ejemplo, la de los arcángeles da la verdad, no sin más en general, sino concretamente sobre algunas, y no siempre, sino a veces, ni indiferentemente a todos o en todas partes, sino de una manera determinada sobre esto o sobre aquello, entraña del mismo modo el poder no en general de todo ni indistintamente siempre ni en todas partes, sino a veces y en lugares determinados. La de los ángeles parcela aún más que la de los arcángeles las circunscripciones cada vez más delimitadas para la donación de los bienes. La de los démones no otorga ya los bienes del alma, sino los del cuerpo o los que conciernen al cuerpo, y ello cuando el orden del mundo lo permite. Del mismo modo también la de los héroes procura bienes del segundo y tercer orden, teniendo un punto de mira en el gobierno total de las almas, terrestre y cósmico. En cuanto a la de los arcontes, una dona los bienes cósmicos y todos los de la vida, y la otra, inferior, proporciona no pocas ventajas materiales. Las almas, en sus apariciones, procuran a los contempladores los bienes que contribuyen a la vida

humana. Según el orden propio de cada uno se distingue también el don procedente de ellos, y con ello se ha dado respuesta completa adecuada a las cuestiones que planteaste sobre sus apariciones. Hasta aquí lo dicho por nosotros sobre este tema.

En cuanto a tu contribución al discernimiento de estas cuestiones, tanto si manifiestas tu propia opinión como si las has oído de otros, no es cierta ni correcta. Dices, en efecto, «que el vanagloriarse y hacer ver ciertas imágenes es común a los dioses, a los démones y a todos los géneros superiores»[74]. Pero ello no es como tú supones, pues el dios, el ángel y el demon bueno instruyen al hombre sobre su propia esencia, pero en sus discursos no hay añadido mayor que el poder que ostentan o sus propios bienes, pues la verdad coexiste con los dioses, como también la luz coexiste en esencia con el sol; y al mismo tiempo afirmamos que la divinidad no está falta de belleza alguna ni de ninguna virtud que es posible añadirle por medio de discursos. Además, los ángeles y démones reciben siempre de los dioses la verdad, de suerte que no dicen nada nunca contra ella, pues, siendo perfectos según la misma esencia cada uno de ellos, no pueden añadirle nada más a su glorificación.

¿Cuándo, pues, se da lo que llamas «engañoso» en el caso de la vanagloria? Cuando se produce un error en el arte teúrgica y las imágenes en la *epoptía* no se presentan como deben sino unas en lugar de otras, pues entonces las especies inferiores, aparentando la forma de los órdenes más augustos, fingen ser aquello que aparentan, y entonces profieren discursos jactanciosos y mayores que su poder real. Al ser, pues, el primer inicio, creo, falso, de este error fluye abundantemente la mentira, lo cual deben los sacerdotes recono-

---

[74] *Carta a Anebo* I 4b SODANO.

cerlo en las apariciones partiendo del orden completo (con el cual, si no se observa, entra en contradicción)[75] y rechazar su simulación fingida, en tanto que no pertenece en modo alguno a espíritus verdaderos y buenos. En absoluto es preciso introducir los errores en el juicio verdadero de la realidad, pues tampoco en las otras ciencias o artes juzgamos sus obras por los errores cometidos.

No caracterices, pues, los aciertos conseguidos a duras penas y con infinita lucha a partir de los errores que inopinadamente por ignorancia se lanzan contra la *teagogía*, sino que más bien al respecto muestra una opinión distinta. En efecto, si las acciones procedentes de la aparición espontánea son tales cuales tú dices, jactanciosas y falsas, las de los verdaderos atletas del fuego[76] son genuinas y verdaderas. Como en todas las demás cosas lo principal comienza primeramente por sí mismo y se procura para sí lo que a otros da, por ejemplo en esencia, en vida, en movimiento, así también lo que procura la verdad a todos los seres comienza por ser verdadero en primer lugar respecto a sí mismo y revela primordialmente su propia esencia a los contempladores, razón por la que muestran a los teúrgos el fuego de la *epoptía*. En efecto, no es propio del calor enfriar, ni de la luz obscurecer u ocultar alguno de los seres, y ningún otro de lo que realiza por esencia algo tiene a la vez la facultad de la acción contraria, pero lo que no tiene naturaleza y es contrario a lo que es según esencia, eso puede recibir lo opuesto o bien por naturaleza puede caer en el mal.

Lo mismo, pues, también diremos sobre los fantasmas. Pues si éstos no son la verdad misma, sino algo distinto que se asemeja a la realidad, ellos no están ciertamente en los

---

[75] Pasaje controvertido, cf. A. R. SODANO, *op. cit.*, pág. 411. Pretendemos conservar la lectura de los manuscritos.

[76] Teúrgos.

espíritus que aparecen por sí mismos, pero aparentan ser verdaderos como ellos; también ellos participan de la mentira y el engaño, algo similar a las formas que se ven en los espejos; y así vanamente arrastran el pensamiento a lo que no será ninguno de los géneros superiores, sino que serán también ellos extravíos engañosos. En efecto, la imitación de la realidad, lo oscuramente representado y lo que puede devenir en causa de error no conviene a ninguno de los géneros verdaderos y claramente existentes. Por el contrario los dioses y su séquito desvelan sus verdaderas imágenes y no nos proponen en modo alguno fantasmas de ellos mismos, como las figuras que tienen lugar en aguas o en espejos. En efecto, ¿por qué iban a hacer estas exhibiciones? ¿Para ofrecer una muestra de su esencia y poder? Pero estos fantasmas son absolutamente incapaces, pues se convierten en causas de error y engaño para los creyentes y alejan a los contempladores del verdadero conocimiento de los dioses. ¿Para procurar alguna ventaja a los *epoptas*? ¿Y qué utilidad podría derivar de la mentira? Y si no es así, ¿está en la naturaleza de lo divino emitir fantasmas de sí mismo? ¿Pero cuándo el género estable, fijo en sí mismo y la causa de la esencia y de la verdad podría crear a partir de sí en un lugar extraño una imitación fraudulenta? En modo alguno, pues, la divinidad se transforma en fantasmas, ni a partir de sí emite estos fantasmas en otros seres, sino que irradia su verdadera forma en las maneras de ser verdaderas de las almas; del mismo modo también los compañeros de los dioses son émulos de la verdad *epóptica* de los dioses.

Lo que tú dices ahora, «que son comunes a los dioses, démones y los otros la producción de imágenes y la jactancia»[77], confunde entre sí todos los géneros de los seres su-

[77] Cf. *Carta a Anebo* I 4b SODANO.

periores y no deja diferencia alguna entre los unos y los otros; de este modo todo será común para ellos y no se otorgará nada extraordinario a los superiores. Hay, en todo caso, una objeción más justa para ti: ¿en qué será superior el género de los dioses al de los démones? Pero estos géneros no tienen comunidad alguna, ni ésta consiste en hacer aparecer fantasmas, y no conviene, partiendo de las últimas clases y de la decadencia que se da en los extremos, conjeturar por analogía las primeras clases y las copias verdaderas que se dan en las primeras clases. Si se piensa así respecto a este tema, se podrá obtener lo que es conveniente y grato a los seres divinos.

Las cuestiones sucesivas en las que estimas «sacrilegio 11
e impureza la ignorancia y el engaño en estos temas»[78] y nos exhortas a la verdadera doctrina sobre ello, no plantea controversia alguna, sino que se está de acuerdo igualmente por parte de todos los hombres. ¿Quién no estaría de acuerdo en que la ciencia que afecta al ser es la más apropiada a los dioses, mientras que la ignorancia, que precipita en el no ser, cae muy lejos de la divina causalidad de las especies verdaderas? Pero puesto que no se ha dicho suficientemente, añadiré lo que falta. Y ya que la defensa se hace desde un punto de vista más bien filosófico y lógico pero no según el arte activa de los sacerdotes, creo que debo hablar más como teúrgo sobre el tema.

Sea, pues, «la ignorancia y engaño falta e impiedad»[79], sin embargo, no hacen por ello falso lo que se ofrece apropiadamente a los dioses y las ceremonias divinas, pues tampoco el acto de pensar une a los teúrgos con los dioses, porque, ¿qué impediría a los filósofos teoréticos obtener la unión

---

[78] *Carta a Anebo* I 5 SODANO.

[79] *Carta a Anebo* I 5 SODANO.

teúrgica con los dioses? Pero la verdad no es así, sino que el cumplimiento de las acciones inefables y realizadas de manera digna para los dioses por encima de toda intelección, así como el poder de los símbolos silenciosos, comprensibles por los dioses sólo, infunden la unión teúrgica. Por eso precisamente no llevaremos a cabo estos actos con el pensamiento, pues entonces su eficacia sería intelectual y producto nuestro; y ni una cosa ni otra es verdad. En efecto, sin que nosotros intervengamos con nuestro pensamiento, los símbolos mismos realizan su propia obra por sí mismos, y el inefable poder de los dioses, con los que estos símbolos se relacionan, por sí mismo reconoce sus propias imágenes, pero no con el estímulo de nuestro pensamiento, pues en absoluto es natural que el continente sea puesto en movimiento por el contenido, ni lo perfecto por lo imperfecto, ni el todo por las partes. De ahí que tampoco por nuestros pensamientos, en principio, las causas divinas sean incitadas a actuar, sino que ellos deben preexistir junto con todas las disposiciones mejores del alma y nuestra pureza como causas auxiliares, pero lo que propiamente estimula la voluntad divina son los mismos símbolos divinos; y así lo divino es puesto en movimiento por sí mismo, sin recibir de ninguno de los seres inferiores un principio cualquiera de su propia acción.

Me he alargado en estas consideraciones por el siguiente motivo: para que no creas que toda la fuerza de la acción teúrgica procede de nosotros, y no supongas que la verdadera obra teúrgica tiene un feliz cumplimiento en el marco de nuestras concepciones dispuestas según la verdad, como tampoco que en el engaño fracasan. Pues tampoco si conocemos las características particulares que acompañan a cada género, no por ello también hemos obtenido la verdad de sus acciones. Pero si la unión activa no se da nunca sin el

conocimiento, él, sin embargo, no es idéntico a ella, de forma que la pureza divina lleva a cabo la plena unión con el Uno y la purificación total no con el conocimiento exacto, como la pureza del cuerpo con la castidad, sino por encima del conocimiento. Ninguna otra cosa de las que hay en nosotros, típicamente humanas, coopera al cumplimiento de las acciones divinas.

Admite, pues, esto como dicho de pasada, aunque refuta suficientemente toda tu concepción del arte teúrgica. El mismo valor tienen también tus afirmaciones en las que manifiestas la opinión de que es «cosa santa y útil la ciencia relativa a los dioses» y llamas «oscuridad a la ignorancia de las cosas honorables y bellas, luz a su conocimiento; una consideras que llena a los hombres de todos los males a causa de la incultura y temeridad, la otra la juzgas causa de todos los bienes»[80]. Todo esto tiene el mismo fin que lo dicho previamente y ha obtenido junto con ello la respuesta conveniente. Preciso es, pues, dejar este tema y pasar a tus preguntas sobre la adivinación y resolverlas con concisión.

---

[80] *Carta a Anebo* I 5 SODANO.

LIBRO III

En primer lugar, en efecto, pides que se te explique con 1
claridad «qué ocurre en la presciencia del porvenir»[81]. Digamos de inmediato que lo que pretendes llegar a saber es imposible. Pues crees, según el sentido de tu pregunta, que la presciencia pertenece al ámbito del devenir y que es un elemento de la naturaleza. Pero ello no es algo que pertenezca al ámbito del devenir ni que actúe como un cambio físico, ni es un artificio ideado como un expediente útil para nuestra forma de vida, ni en absoluto es una obra humana, sino divina, sobrenatural, enviada desde arriba, desde el cielo, no engendrada, eterna, y que por su propia naturaleza ocupa un lugar preeminente.

El mayor antídoto en verdad contra todas las dificultades de este tipo es el siguiente, conocer el origen de la mántica[82], que no tiene su origen en los cuerpos ni en las pasiones corpóreas, ni en una naturaleza ni en poderes naturales,

---

[81] *Carta a Anebo* II 1 Sodano. Cf. E. Á. Ramos Jurado, «Un filósofo ante la adivinación, Jámblico de Calcis», *Studia Philologica Valentina* 1 (1996), 53-64.

[82] Cf. F. Pfeffer, *Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike*, Meisenheim am Glan, 1976; P. Athanassiadi, «Philosophers and oracles: shifts of autority in late paganism», *Byzantion* 62 (1992), 45-62.

ni en la condición humana ni en hábitos concernientes a ella, ni en un arte de adquisición extrínseca que se ocupa de una parcela de la vida. Toda su autoridad soberana remonta a los dioses y es un don de los dioses, se lleva a cabo con obras y signos divinos, contiene visiones divinas y principios científicos. Todo lo demás está subordinado, a modo de instrumentos, al don de la presciencia enviado por los dioses, todo cuanto se refiere a nuestra alma, a nuestro cuerpo, a cuanto se encuentra en la naturaleza del Todo y en las naturalezas individuales; algunos componentes están preestablecidos como en el orden de la materia, cuantos tienen relación con los lugares y algunas otras cosas similares.

Así pues, si alguien, apartándose de las causas primarias, trasladase el arte de la adivinación a cooperadores secundarios, si, por ejemplo, poniendo como principio movimientos de cuerpos, cambios de pasiones, otras generaciones, actividades de la vida humana o bien razones psíquicas o físicas, creyese expresarse claramente, o bien si, defendiendo como causas las simetrías mutuas de estos elementos, supusiera que está ofreciendo la noción exacta sobre el tema, se engaña por completo. Una sola es la definición correcta y uno solo el principio sobre todo eso: en modo alguno extraer sin causa la adivinación del porvenir de lo que no posee en sí ninguna presciencia, sino, a partir de los dioses que contienen en sí los límites de toda la ciencia de los seres, a partir de ello considerar la mántica distribuida en el mundo entero y sobre todas las naturalezas que se encuentran repartidas en él. Tal es, en efecto, la causa primordial y principalmente la más común, que posee en sí misma en primer lugar lo que da a los que participan de ella y que proporciona sobre todo la verdad de la que precisa la mántica, que previamente ha recibido la esencia y causa de lo que deviene, de lo que deriva necesariamente el obtener la pres-

ciencia sin error. Sea, pues, tal el principio general de toda la mántica, a partir del cual se puede descubrir científicamente todas sus clases; pongamos manos ya a ellas siguiendo las cuestiones planteadas por ti.

Respecto a la adivinación en sueños[83] se dice lo siguiente: 2
«mientras dormimos, en sueños, con frecuencia alcanzamos el futuro, no en un éxtasis agitado (pues el cuerpo está tranquilo), sino sin tener conciencia de los hechos como en estado de vigilia»[84]. Pues bien, esto que dices acostumbra a acaecer en los sueños humanos y en los que provienen del alma, cuando se agitan en nosotros pensamientos o palabras, o bien en los sueños estimulados por fantasías o preocupaciones diurnas: ellos a veces son verdaderos y a veces falsos, y en algunos casos se dan en la realidad, pero en la mayoría no. Sin embargo, los sueños que se dicen «enviados por los dioses» no se producen del modo que tú dices, sino que o bien, cuando el sueño cesa y comenzamos

---

[83] Cf. la tradición onirológica y onirocrítica antigua: *Acerca de los ensueños* y *Acerca de la adivinación por el sueño* de ARISTÓTELES, *La interpretación de los sueños* de ARTEMIDORO DE ÉFESO o, por ejemplo, los fragmentos recopilados por D. DEL CORNO *(Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae,* Milán-Varese, 1969). Cf. también R. G. A. VAN LIESHOUT, *Greeks on dreams,* Utrecht, 1980; A. J. CAPPELLETTI, *Las teorías del sueño en la filosofía antigua,* Caracas, 1987; D. DEL CORNO, «Dreams and their Interpretation in Ancient Greece», *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 29 (1982), 55-62; M. A. VINAGRE LOBO, «Etapas de la literatura onirocrítica según los testimonios de Artemidoro Daldiano», *Habis* 22 (1991), 297-312; M. A. VINAGRE LOBO, «La literatura onirocrítica griega hasta el s. II d. C. Estado de la cuestión», *Estudios Clásicos* 101 (1992), 63-75; M. A. VINAGRE LOBO, *La literatura onirocrítica griega anterior a Artemidoro Daldiano,* tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 1993; P. ATHANASSIADI, «Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus», *The Journal of Roman Studies* 83 (1993), 115-130.

[84] *Carta a Anebo* II 2a SODANO.

justamente a despertarnos, se puede oír una voz concisa que nos guía respecto a lo que tenemos que hacer, o bien cuando estamos entre la vigilia y el sueño o incluso completamente despiertos se oyen las voces. Incluso a veces un pneuma intangible e incorpóreo rodea en círculo a las gentes acostadas, de forma que no es posible verlo, pero sí tener la sensación y conciencia: se produce un silbido a su entrada, se difunde por todas partes sin contacto alguno, realiza obras admirables en cuanto a la liberación de las pasiones anímicas y corpóreas. En ocasiones, brillando una luz brillante y serena, la vista es retenida y los ojos se cierran, mientras que antes estaban abiertos. Los otros sentidos se da la circunstancia de que permanecen despiertos y perciben cómo los dioses se muestran a la luz, escuchan cuanto le dicen y saben cuanto hacen con clara conciencia. Más perfecta que ésta es aún otra contemplación, cuando la vista ve, el intelecto con vigor sigue las acciones y se acompaña de un movimiento de los contempladores. Ahora bien, estas características tan numerosas y tan diferentes no se asemejan a ningún sueño humano, sino que el sueño, el cerrar los ojos, la opresión semejante al entumecimiento, el estado intermedio entre el sueño y la vigilia, la vigilia apenas comenzada o completa, todo esto es divino y apropiado para recibir a los dioses, es enviado por los dioses, y tales fenómenos preceden parcialmente a la aparición divina.

Excluye, pues, de los sueños divinos, entre los que está sobre todo el mántico, el sueño de cualquier especie y la «imposibilidad de tomar conciencia de las apariciones como en estado de vigilia»[85]. En efecto, no es posible que la presciencia clara de los dioses sea inferior a la conciencia que se da en estado de vigilia, sino que, si hay que decir la verdad,

[85] Cf. *Carta a Anebo* II 2a SODANO.

también ella necesariamente es más manifiesta, más exacta que aquélla e infunde una inteligencia más perfecta. Sin conocer estos indicios de los sueños efectivamente adivinatorios y concibiendo sobre ellos pensamientos comunes y humanos, algunos se topan casual y raramente con la presciencia del futuro, y en consecuencia, con razón, dudan sobre cómo los sueños contienen la verdad. Esto es, me parece, que es lo que también a ti te inquieta, ya que no conoces sus verdaderas características. Pero es preciso que tú, poniendo previamente estos hechos como elementos del verdadero conocimiento de los sueños, sigas con la inteligencia todos los razonamientos sobre la adivinación por sueños.

Dicen lo siguiente: puesto que el alma tiene una doble 3
vida, una con el cuerpo y otra separable de todo cuerpo, durante el resto de nuestra existencia, despiertos, la mayoría de las ocasiones, nos valemos de la vida común con el cuerpo, salvo cuando, pensando y reflexionando, por nuestras propias puras nociones nos separamos completamente de él; en el sueño, por el contrario, nos liberamos completamente como de ataduras que nos ligasen y nos valemos de la vida separada del conocimiento[86]. Entonces, pues, esta clase de vida, sea intelectual o divina (puede ser la misma o bien cada una puede existir particularmente por sí), se despierta en nosotros y actúa según naturaleza. Ya que el intelecto contempla lo que es y el alma contiene en sí las razones de todo lo que deviene, es natural que ella conozca antes en sus razones predominantes las cosas futuras ordenadas según la causa que las contiene. Una adivinación aún más perfecta que ésta lleva a cabo el alma cuando une a los principios

[86] A. R. Sodano *(op. cit.*, pág. 412), siguiendo una tradición que tiene como antecedentes a Ficino, Gale, Parthey, etc., postula *genéseōs*, «devenir, generación», en lugar de *gnṓseōs*, lectura de los manuscritos, seguida por É. des Places, preferible desde nuestro punto de vista.

universales, de los que fue separada, las partes de la vida y de la actividad intelectual, pues está llena entonces por los principios universales de toda ciencia, como para alcanzar con sus pensamientos la mayor parte de los que se cumplen en el mundo. Es, no obstante, cuando se une a los dioses según tal actividad separada del cuerpo, cuando recibe la plenitud más verdadera de las intelecciones, de lo que procede la verdadera adivinación, y, en consecuencia, pone los cimientos de los más auténticos principios de los sueños divinos. Pero si el alma enlaza su parte intelectual y divina con las especies superiores, entonces sus visiones serán más puras, sea respecto a los dioses o las esencias incorpóreas en sí o, en general, respecto a lo que contribuye a la verdad a propósito de los inteligibles. Si, por otro lado, eleva los discursos de los seres en devenir a los dioses, sus causas, de ellos extrae un poder y un conocimiento por analogía de cuanto fue o cuanto será, contempla el tiempo todo y observa las obras de lo que sucede en el tiempo, participa en el orden de los dioses, en su providencia y en la buena dirección conveniente; cura los cuerpos enfermos, lo que entre los hombres está en condiciones de desarreglo y de desorden lo dispone bien, transmite frecuentemente invenciones de artes, distribuciones de derechos e implantaciones de leyes.

Así, en el santuario de Asclepio las enfermedades cesan merced a los sueños divinos; gracias al orden de las apariciones nocturnas, la ciencia médica se ha constituido a partir de sueños sagrados. Todo el ejército de Alejandro fue salvado, cuando en la noche iba a perecer por completo, porque Dioniso apareció en sueños y le señaló la liberación de las afecciones incurables. Afutis, sitiada por el rey Lisandro, se salvó por los sueños enviados por Amón cuando el rey levantó el campo a toda prisa y al punto alzó el cer-

co[87]. ¿Qué necesidad de exponerlo y relatarlo caso a caso hay, cuando los hechos que acaecen continuamente, día a día, tienen una evidencia superior a la palabra?[88].

Es suficiente lo dicho sobre la mántica divina en el sue- 4
ño: cuál es, cómo se produce y qué provecho proporciona a los hombres. Afirmas que «muchos aprehenden el futuro por el entusiasmo y la *teoforía,* estando despiertos, de forma que actúan también según los sentidos, pero, a su vez, sin tener conciencia de sí mismos o sin tenerla como antes»[89]. Quiero, pues, también a este respecto exponer las características de quienes están correctamente poseídos por los dioses; pues si ellos han subordinado toda su vida como vehículo o instrumento de los dioses que les inspiran, o si cambian en divina su vida humana, o incluso llevan su propia vida conforme a la divinidad, ellos no actúan según los sentidos, ni están despiertos como aquellos que tienen sus sentidos despiertos, ni aprehenden ellos el futuro, ni se mueven como aquellos que actúan según un impulso, sino que no tienen en absoluto conciencia de sí mismos ni como antes ni de ninguna otra forma, ni, en general, hacen conversión de su propia inteligencia hacia sí mismos, ni proponen cualquier conocimiento particular.

---

[87] Para Asclepio, cf. R. HERZOG, *Die Wunderheilungen von Epidauros,* Leipzig, 1931; *IG* IV I^2, 121-122; III 1168-1173 DITTENBERGER; ESTRABÓN, VIII 6, 15; ARTEMIDORO, IV 22; PLINIO, *Historia Natural* XXIX 1, 4. Para Alejandro y Lisandro, cf. ESTRABÓN, XV 2, 7; PLUTARCO, *Lisandro* 20, 7; PAUSANIAS, III 18, 3.

[88] Aunque traducimos el texto de É. des Places, *enárgeian,* «evidencia, claridad», que es una conjetura a su vez de Westerink, creemos, con A. R. SODANO *(op. cit.,* pág. 413), que se ha de conservar la lectura de los manuscritos *enérgeian,* «fuerza». Creemos que la conjetura es innecesaria.

[89] *Carta a Anebo* II 2b SODANO.

He aquí una prueba capital: muchos, en la proximidad del fuego, no se queman, pues el fuego no les toca gracias a la inspiración divina; muchos, aunque se quemen, no reaccionan, porque no viven en ese momento una vida animal. Y algunos, aunque atraviesen asadores, no se dan cuenta, como tampoco ésos que golpean con hachas sus espaldas; otros incluso, que se cortan los brazos con puñales, no tienen conciencia alguna. Sus acciones no son en modo alguno humanas, pues lo inaccesible se hace accesible bajo la acción de la *teoforía*, como el arrojarse al fuego, el marchar a través del fuego, el pasar los ríos, como la sacerdotisa de Castabala[90]. Con ello queda probado que ellos, en estado de entusiasmo, no tienen conciencia de sí mismos y que no viven ni la vida humana ni la animal, según la sensación o el impulso, sino que asumen otra vida más divina, por la que son inspirados y por la que son poseídos completamente.

5 Hay, pues, numerosas formas de posesión divina y de múltiples formas la inspiración divina se pone en movimiento, por lo que también sus signos son muchos y diferentes. Por una parte, porque al ser dioses diferentes los que nos inspiran, provocan inspiración diversa, por otra, porque, al cambiar el modo de entusiasmos, hace también diversa la *teoforía*. O bien, en efecto, el dios nos posee, o nosotros llegamos a ser enteros del dios, o realizamos nuestra actividad en común con él; y tan pronto participamos del poder último del dios, como tan pronto del medio, y otras veces del primero; y tan pronto es una simple participación, como tan pronto es una comunión, y otras veces incluso una unión de estos entusiasmos; o bien el alma goza sola, o participa junto con el cuerpo, o incluso el viviente común.

---

[90] Castabala en Cilicia, hoy Budrum Kale. Cf. Estrabón, XII 2,7; Tibulo, I 6, 45-50; Ovidio, *Tristes* IV 1, 41-42; Eurípides, *Bacantes* 677-774.

De ahí que también sean multiformes los signos de los inspirados: movimientos del cuerpo y de ciertas partes, tranquilidad absoluta del cuerpo, disposiciones armoniosas, danzas corales, voces armónicas o lo contrario de esto; además el cuerpo es visto levantarse o distenderse o ser transportado en alto en el aire o se ven acaecer al respecto los fenómenos contrarios a éstos; o se nota una gran igualdad de voz según la altura del tono o los intervalos intermedios de silencio, pero otras veces desigualdad: a veces los sonidos aumentan en intensidad o disminuyen musicalmente, y a veces es de otro modo.

Pero el caso más importante es cuando el teúrgo ve el 6
pneuma que desciende y penetra en el médium, en toda su magnitud y calidad: místicamente le obedece y gobierna. El médium lo ve también bajo la forma de fuego antes de recibirlo. A veces incluso llega a ser claramente visible para todos los espectadores, sea cuando la divinidad desciende o se retira: a partir de ello los entendidos llegan a saber lo más verdadero de él, lo más poderoso, lo más ordenado, en torno a qué dice naturalmente la verdad y qué poder puede procurar o poner en acto. Por el contrario, los que atraen los espíritus sin estas beatíficas contemplaciones, oscuramente, andan a tientas como entre tinieblas y no saben nada de lo que hacen, salvo muy pequeños signos que aparecen en el cuerpo del poseído por el dios y los otros signos que se ven con claridad, mientras que la totalidad de la inspiración divina, oculta en la oscuridad, la ignoran. Pero vuelvo de nuevo al punto que estaba tratando. Si, en efecto, la venida del fuego de los dioses y una especie inefable de luz vienen de fuera sobre el poseído, lo llenan todo de fuerza, lo abarcan en círculo por todas partes en sí mismo, como para que ninguna actividad propia pueda llevar a cabo, ¿qué sensación, conciencia o intuición propia podría darse en el que recibe

el fuego divino? ¿O qué movimiento humano podría entonces intervenir, o qué recepción humana podría darse de pasiones o éxtasis o extravío imaginativo o algún otro similar, como la muchedumbre supone? Tales, pues, sean también los signos divinos del verdadero entusiasmo, a los que prestando atención nadie se equivocaría en el reconocimiento correcto al respecto.

7 Sin embargo, no es suficiente conocer esto sólo, ni sería perfecto en la ciencia divina si sólo sabe esto. Por el contrario, es preciso conocer también qué es el entusiasmo y cómo se produce. Pues bien, se le cree falsamente como un movimiento del pensamiento bajo la inspiración demónica. En efecto, ni el pensamiento humano se mueve, si realmente es poseído, ni la inspiración proviene de los démones, sino de los dioses. Y no es un éxtasis simplemente, sino una ascensión y transferencia hacia lo superior, mientras que el delirio y el éxtasis manifiestan también la subversión hacia lo inferior. Aún más, el que manifiesta esta opinión dice algo sobre lo que acaece en el ámbito de los poseídos por la divinidad, pero no enseña lo principal. Consiste ello en ser poseídos enteramente por la divinidad, a lo que acompaña posteriormente también el éxtasis. Con razón nadie podría atribuir el entusiasmo al alma y a algunas de sus potencias, o al intelecto o a alguno de sus poderes o actividades, o a una debilidad corpórea o a su ausencia, ni sería verosímil suponerlo de este modo, pues la *teoforía* no es obra humana, ni tiene todo su poder por partes o actividades humanas, sino que ellas subyacen de otra forma y la divinidad las utiliza como instrumentos, pero toda la obra de la adivinación la divinidad la lleva a cabo por sí, y sin mezcla, desligada del resto, sin que el alma y el cuerpo se muevan en absoluto, ella actúa por sí misma. Por esta razón también son sin errores los oráculos que se llevan a cabo así como digo. Pe-

ro cuando el alma tiene la iniciativa[91] o en medio de la adivinación se mueve, o el cuerpo interviene algo y altera la armonía divina, los oráculos llegan a ser confusos y falsos, y la posesión ya no es verdadera ni auténticamente divina.

En efecto, si la verdadera adivinación fuese liberación 8
de lo divino de los otros elementos del alma o separación del intelecto o una especie de encuentro o impetuosidad e intensidad de actividad o de pasión, o bien rapidez y traslación del pensamiento, o calentamiento del intelecto, razonablemente se podría suponer que todos estos fenómenos, en tanto movidos por nuestra alma, constituyen el entusiasmo del alma. Y si el cuerpo, en virtud de mezclas cualitativas, ya sean melancólicas o de cualquier otra clase, o bien, aún más particularmente, en virtud del calor, del frío, de lo húmedo o de alguna forma especial de estos elementos, o bien en virtud de la mezcla proporcional entre ellos o fusión, o bien en virtud del pneuma o del más o menos de estos elementos, si el cuerpo se establece como causa del éxtasis entusiástico, la pasión de la alienación sería corpórea y suscitada por movimientos físicos; y si el principio de la adivinación es suscitado por ambos, el cuerpo y el alma, en tanto que ellos están ligados entre sí, un movimiento tal será común al viviente. Pero ni del cuerpo, ni del alma, ni del compuesto es obra el entusiasmo, pues ellos no tienen en sí ninguna causa de la alienación divina[92], ni el superior por naturaleza es engendrado por el inferior.

Pero es necesario investigar las causas de la locura divina: éstas son las luces procedentes de los dioses, los pneumas procurados por ellos, el absoluto dominio sobre nosotros proveniente de ellos, que abarca todo lo que hay en

[91] Para otras posibilidades de intelección del texto, que no compartimos, cf. A. R. Sodano, *op. cit.*, págs. 415-416.

[92] Cf. Platón, *Timeo* 71e5.

nosotros, destierra completamente nuestra propia conciencia y movimiento, hace proferir palabras sin acompañamiento del pensamiento de los que hablan, sino, por el contrario, según se dice, ellos las palabras las «profieren con boca delirante»[93], completamente subordinados y plegados a la única actividad del que los posee. Tal es el entusiasmo en su conjunto y por tales causas tiene lugar, dicho de forma general y no detallada.

9 A continuación dices lo siguiente[94]: «algunos de los que están en éxtasis son poseídos por la divinidad al oír flautas, címbalos, tamboriles o una música cualquiera[95], como los agitados por el delirio coribántico[96], los poseídos por Sabacio[97] y los que celebran las fiestas de la Madre»[98]. Es preciso, pues, exponer las causas sobre cómo se produce y, cuando se efectúa, qué razón tiene.

Ahora bien, que la música incentiva el movimiento y las pasiones, que el sonido de las flautas provoca o cura los extravíos mentales, que la música modifica los humores o disposiciones del cuerpo, que por unos cantos se entra en delirio báquico y por otros se libera de él, cómo las diferencias de estos fenómenos están en consonancia con las disposi-

[93] Cf. Heráclito, frag. 92 Diels-Kranz (75 Marcovich).

[94] *Carta a Anebo* II 2c Sodano.

[95] A la teoría racionalística, aristotélica y porfiriana, se opone la creencia teúrgica del origen divino del entusiasmo. Cf. Aristóteles, *Política* 1340a7-b6.

[96] Los Coribantes, seguidores de Cibeles, la Gran Madre, la rodeaban danzando cuando iba en su carro tirado por leones. Sobre su interpretación en Jámblico, cf. Platón, *Leyes* 790e8-9; Proclo, *Teología platónica* VI 13.

[97] De origen traco-frigio, fue identificado con Dioniso. Cf. Aristófanes, *Aves* 876; Demóstenes, 18, 259-260; Valerio Máximo, I 3, 2; Arnobio, *Contra los paganos* V 20-21.

[98] Cibeles. Cf. H. Graillot, *Le culte de Cybèle,* París, 1912.

ciones individuales del alma, que el canto inestable y agitado, como los de Olimpo[99], son propios del éxtasis, y cuantas cosas se dicen por el estilo, todo eso, me parece, no tiene nada que ver con el entusiasmo, pues son fenómenos físicos, humanos, productos de nuestro arte, mientras que lo divino no se manifiesta en absoluto en ello.

Más bien decimos lo siguiente, que sonidos y melodías están apropiadamente consagrados a cada uno de los dioses, que les ha sido asignada una connaturalidad de una forma apropiada al rango y poder propio de cada uno, a los movimientos del universo mismo, a los sonidos armónicos que como silbidos emiten los movimientos[100]. Según tales parentescos de las melodías con los dioses tiene lugar su venida (pues no hay nada que les suponga obstáculos), de suerte que lo que posee una semejanza fortuita con ellos participa de ellos inmediatamente, e inmediatamente se da una posesión perfecta y plenitud de esencia y poder superiores. No porque el cuerpo y el alma sean simpatéticos entre sí y estén en simpatía con las melodías, sino porque la inspiración de los dioses no dista de la armonía divina, y, emparentada con ella desde el principio, es participada por ella en la medida conveniente: cada uno de ellos se despierta y reposa según el orden de los dioses. No hay que llamar a ello en absoluto purgación, purificación y cura, pues este estado no nace en nosotros primeramente por una enfermedad, exceso o excreción, sino que divinos son todo su origen superior y su fundamento.

---

[99] Cantor y músico mítico, formado por Marsias y Pan, aparece ligado tradicionalmente al modo frigio, agitado y desenfrenado, no adecuado, por tanto, para la educación. Cf. PLATÓN, *Banquete* 215c3; ARISTÓTELES, *Política* 1340a10-12; PROCLO, *Comentario a la República* I 62, 5-9 KROLL.

[100] Cf. JÁMBLICO, *Vida Pitagórica* 65. Teoria pitagórica y neopitagórica (Nicómaco de Gerasa).

Pero ni siquiera es preciso decir lo siguiente, que el alma en primer lugar consta de armonía y ritmo, pues de esta forma el entusiasmo es propio del alma sola. Mejor es, pues, transferir tal afirmación en el sentido de que el alma, antes de entregarse al cuerpo, escuchaba la armonía divina; consecuentemente, incluso después de que el alma se encarna, cuantas melodías similares escucha cuales especialmente conservan la huella divina de la armonía, ella las acoge con cariño y a partir de ellas recuerda la armonía divina, hacia ella es arrastrada y se une íntimamente y participa de ella en la medida en que es posible hacerlo.

De esta forma, pues, se puede, en general, ofrecer la causa de la mántica divina. Pero cuando aplicamos la defensa de ella, no decimos lo siguiente, que la naturaleza conduce cada cosa hacia lo que le es familiar (pues el entusiasmo no es obra de la naturaleza), ni que la mezcla del aire y de lo que lo contiene hace diferente también la mezcla en el cuerpo de los poseídos por la divinidad (pues las obras de la inspiración divina no se modifican por poderes o mezclas corpóreos), ni que la inspiración del dios la denominaron conforme a las pasiones y los fenómenos pertinentes (pues el don de los dioses a los hombres de su actividad propia es impasible y superior a todo devenir). Pero puesto que el poder de los coribantes es custodiar y ultimar, mientras que el de Sabacio consiste en la disposición para el delirio, purificación de almas, liberación de antiguas cóleras, por estas razones son completamente diferentes.

En cuanto a los poseídos de la Madre de los dioses tú piensas que son machos, pues tú les has llamado «los que celebran las fiestas de la Madre»[101], pero la verdad no es así, pues las que celebran las fiestas de la Madre son fundamen-

[101] *Carta a Anebo* II 2c SODANO.

talmente mujeres; los hombres son poquísimos y todos afeminados. Este entusiasmo tiene un poder generador y fecundante, por lo que difiere sobre todo de toda otra forma de locura.

Así, por tanto, prosiguiendo metódicamente la vía de nuestra argumentación actual y distinguiendo apropiadamente las inspiraciones de las Ninfas o de Pan y sus otras diferencias según los poderes de los dioses, las separaremos según sus particularidades y explicaremos por qué los poseídos dan saltos, pasan sus vidas en las montañas, por qué algunos aparecen con ligaduras y por qué son curados mediante sacrificios[102]. Todo ello se lo atribuiremos a las causas divinas, en tanto poseen en sí todo el poder; no diremos que determinados excesos somáticos o anímicos, acumulados, precisan de purificación, ni que determinados períodos de tiempo son causas de tales afecciones, ni afirmaremos que la recepción de lo semejante y la supresión de lo contrario aportan curación de tal exceso, pues todos estos hechos son corpóreos y completamente separados de una vida divina e intelectual. Antes bien, según la naturaleza de cada fenómeno también acaece que se realizan sus actividades, de forma que los pneumas que, procedentes de los dioses, despiertan y agitan con furor báquico a los hombres expulsan cualquier otro movimiento humano y físico, y no es preciso comparar su índole con las actividades que habitualmente conocemos, sino que conviene remitirlas a las causas de los dioses completamente diferentes y primordiales.

Tal es, pues, esta forma de *teoforía* y es así como tiene 11
lugar. Otra clase de adivinación, multiforme e inspirada, la de los oráculos, es famosa y clarísima, sobre la que te ma-

[102] Sobre las posibles interpretaciones de este pasaje, cf. A. R. SODANO, *op. cit.*, pág. 297 (n. 71), a quien seguimos.

nifiestas así[103]: «unos adivinan tras haber bebido agua, como el sacerdote de Apolo Clario en Colofón, otros sentados en bocas abismales, como las que profetizan en Delfos, otros aspirando vapores de agua, como las profetisas de los Bránquidas[104]». Has hecho mención a estos tres célebres oráculos, no porque sean los únicos en este caso, pues muchos más eran los omitidos por ti, sino porque éstos sobresalían sobre los demás y a la vez enseñabas suficientemente sobre lo que se estaba tratando, me refiero al modo de la adivinación enviada por los dioses a los hombres, por esta razón te diste por contento con estos ejemplos. Nosotros, pues, también hablaremos de estos tres oráculos, pasando por alto la mayoría de los oráculos.

El oráculo de Colofón[105] todo el mundo reconoce que profetiza por medio del agua. Hay, en efecto, una fuente en un habitáculo subterráneo y de ella la profetisa bebe en unas noches determinadas, tras haber realizado antes muchas ceremonias sagradas, y, tras beber, profetiza sin ser ya visible para los espectadores presentes. Que este agua es profética, es evidente por sí, pero cómo lo es, ya no podría saberlo cualquier hombre[106], pues un pneuma profético parece atravesar el agua, aunque la verdad no es así. En efecto, lo divino no se propaga de una forma tan desunida y parcial en lo que participa de él, sino que haciéndolo desde fuera e iluminando la fuente, la llena por sí de su poder profético; sin embargo la inspiración que el agua procura no es toda del

---

[103] *Carta a Anebo* II 2d SODANO.

[104] Descendientes de Branco, favorito de Apolo, encargados de ese oráculo en territorio de Mileto y muy popular en la Antigüedad tardía. Cf. PAUSANIAS, I 16, 3; IX 10, 2.

[105] Cf. TÁCITO, *Anales* II 54, 3; PLINIO, *Historia Natural* II 106, 232; PAUSANIAS, VII 3, 1; VII 5, 3; IX 12, 5.

[106] *Epinomis* 978a1.

dios, sino que ella provoca sólo la aptitud y purificación del pneuma luminoso que hay en nosotros, por la que somos capaces de recibir al dios. Otra es la presencia del dios, anterior a ésta y resplandeciente desde lo alto; ella no se mantiene a distancia de ninguno de aquellos que, por su afinidad, tienen contacto con ella, sino que asiste de inmediato y se sirve como de un instrumento del profeta, el cual no es dueño de sí ni es consciente en absoluto de lo que dice ni del lugar donde se encuentra, de forma que incluso, tras la profecía, a duras penas entra en posesión de sí. Y, antes de beber, ella ayuna un día y una noche entera, se retira en santuarios inaccesibles a la multitud al inicio de la posesión por el dios, y mediante el alejamiento y separación de los asuntos humanos se vuelve inmaculada para recibir al dios. Consecuentemente posee la inspiración del dios que ilumina la sede pura de su alma, y a ella el dios le procura una posesión incoercible y una presencia perfecta sin obstáculos.

La profetisa de Delfos [107], sea que el dios dé sus oráculos a los hombres gracias a un pneuma sutil e ígneo, que sale por la abertura, sea que dé profecías sentada en el santuario sobre un asiento broncíneo de tres pies o sobre un asiento de cuatro pies, el cual está consagrado al dios, de todas las maneras se ofrece ella al espíritu divino y es iluminada por el rayo del fuego divino. Y cuando el fuego, que asciende denso y abundante de la abertura, la envuelve por todas partes, ella es colmada por él de luz divina; cuando ella está instalada en la sede del dios, ella entra en armonía con el estable poder mántico del dios; a consecuencia de estas dos predisposiciones ella llega a ser toda entera del dios. Entonces el dios se le hace presente, iluminándola separadamente, sien-

[107] Cf. CICERÓN, *Sobre la adivinación* I 38, 79; II 117; ESTRABÓN, IX 3, 5; JUSTINO, XXIV 6, 9.

do distinto del fuego, del pneuma, de la sede particular y de toda la disposición natural y sagrada que se ve en el lugar.

Y bien, la sacerdotisa de los Bránquidas, sea que se llene de luz divina con una vara que originariamente fue transmitida por un dios, sea que prediga el futuro sentada en un eje, sea que reciba al dios mojando con agua sus pies o la orla del vestido o aspirando vapores de agua, a partir de todos estos preparativos, convertida en apta para la recepción desde el exterior, participa del dios.

Lo evidencia también la multitud de sacrificios, el rito de toda la ceremonia y todo cuanto se realiza de forma conveniente al dios antes del oráculo: los baños de la profetisa, el ayuno de tres días enteros, su estancia en las partes más sagradas del templo, cuando ella es poseída ya por la luz y goza largo tiempo; pues todo esto demuestra el llamamiento al dios como para que se presente y su venida del exterior, una inspiración admirable antes incluso de su llegada al lugar acostumbrado; y, en el pneuma mismo que sale de la fuente, ello revela otro dios más venerable, separado del lugar, la causa tanto del lugar como de la fuente y de la mántica toda.

12 Evidentemente, pues, la adivinación oracular concuerda con todos los principios que hemos expresado anteriormente sobre la mántica. En efecto, si tal poder no estuviera separado de la naturaleza de los lugares y de los cuerpos que les sirven de base, o si procediera según el movimiento determinado por el número, no puede conocer con antelación lo que en todas partes y siempre es de manera idéntica; pero si es libre, no ligado a los lugares y a los tiempos medidos por los números (en tanto superiores a lo que acaece en el tiempo y está contenido por el lugar), está presente igualmente en lo que existe en todas partes y coexiste en todo tiempo con lo que se produce en el tiempo y comprende en la unidad la verdad de todo por su substancia separada y eminente.

Si nos hemos expresado correctamente, el poder mántico de los dioses no está circunscrito parcialmente por ningún lugar, por ningún cuerpo humano particular, ni por un alma retenida en una sola especie de seres parciales, sino, siendo separado e indivisible, está presente todo entero en todas partes a disposición de quienes puedan participar de él, ilumina desde fuera y llena todo, penetra todos los elementos, se apodera de la tierra, el aire, el fuego y el agua, y no deja sin participar de él a ningún viviente ni ser gobernado por la naturaleza, sino que da parte de su presciencia, a unos más y a otros menos; él, sin embargo, que preexiste a todos los seres, es capaz, por su carácter separado, de llenar todo, en la medida en que cada uno pueda participar de él.

Pues bien, veamos a partir de este momento otra clase 13
de adivinación, privada y no pública, de la que dices lo siguiente: «aquellos que están en pie sobre los caracteres[108] como los que están llenos de espíritus que entran en ellos»[109]. Esta clase no es fácil de comprender con un solo razonamiento a causa de los que han hecho mal uso de ella: lo que está al alcance de todos y es mala práctica habitual en la mayoría de los hombres, que se sirve de la mentira y el engaño insoportable, no comporta en absoluto la presencia de un dios, produce un movimiento del alma contrario a los dioses, y de ellos extrae una aparición oscura y no real, la cual, por su nulo poder, acostumbra en ocasiones a ser turbada por pneumas demónicos malos. Por el contrario, la aparición que consiguen realmente los dioses, por lo demás clara y pura, inmutable, verdadera, es inaccesible a los pneu-

[108] En este caso el médium entraba en trance teniendo sus pies sobre figuras y signos místico-simbólicos trazados en el suelo. Cf. *Papiros Griegos de Magia* IV 2705-2706; VII 196, 206, 390, 846-860; EUSEBIO, *Preparación Evangélica* V 15, 1.

[109] *Carta a Anebo* II 2e SODANO.

mas contrarios y no puede ser obstaculizada por ellos. En efecto, como cuando el sol irradia su luz y las tinieblas no pueden soportar su brillo, sino que inmediatamente se desvanecen por entero, se quitan absolutamente de en medio y se apartan lejos, así también, resplandeciendo por muchos lados el poder de los dioses que llena todo de bienes, no hay lugar para la perturbación de los malos espíritus, ni puede aparecer en parte alguna, sino que está aparte como la nada o el no ser, sin tener posibilidad alguna de moverse, cuando están presentes los seres superiores, ni de importunarles cuando resplandecen.

En cuanto a la diferencia tan grande existente entre estas dos clases de adivinación, no me serviré para su distinción de otras características que las expresadas por ti, pues cuando dices «aquellos que están en pie sobre los caracteres»[110], parece que no indicas otra cosa que la causa de todos los males relativos a ellas. En efecto, algunos, desdeñando toda la doctrina de la contemplación operante relativa al invocador y a la *epoptía,* despreciando el orden de la teúrgia, la santa y prolongada perseverancia en los ejercicios, menospreciando las leyes, las plegarias y demás ritos, consideran suficiente sólo «estar de pie sobre los caracteres»[111], y, cuando lo han hecho una hora, creen que algún espíritu entra en ellos. Ahora bien, ¿qué cosa bella o perfecta puede resultar de ello? O bien, ¿cómo es posible que la esencia de los dioses, eterna y real, se una en los actos sagrados a obras efímeras? Por estas razones hombres irreflexivos de estas características erran completamente y no merecen ser contados entre los adivinos.

[110] *Carta a Anebo* II 2e SODANO.

[111] *Carta a Anebo* II 2e SODANO.

Respecto a otra clase de mántica dices lo siguiente: 14
«otros, permaneciendo conscientes de sí mismos en todo lo demás, resultan inspirados según su imaginación, unos tomando como cooperantes las tinieblas, otros ciertas drogas y otros encantamientos y fórmulas de comunicación con los dioses; unos tienen sus visiones por medio del agua, otros en una pared, otros en pleno aire libre, otros en el sol o en algún otro cuerpo celeste»[112]. Pues bien, todo este género mántico del que hablas, aun siendo multiforme, resulta abarcado por un solo poder, al que se le podría denominar *fotagogía*. Ella ilumina con luz divina el vehículo etéreo y brillante que envuelve al alma, de ahí que imágenes divinas se apoderen de nuestro poder imaginativo, puestas en movimiento por la voluntad de los dioses. Pues toda la vida del alma y todos sus poderes se mueven subordinados a los dioses, según quieran sus guías.

Ello acaece de dos formas: o cuando los dioses están presentes en el alma o cuando hacen brillar sobre ella una luz, a partir de ellos mismos, que les precede; en ambos casos tanto la presencia divina como la iluminación son trascendentes. Ahora bien, la atención y el pensamiento del alma son conscientes de lo que acaece, pues la luz divina no les toca; por el contrario, la parte imaginativa del alma es inspirada por los dioses, pues no por sí, sino por los dioses se despierta a las diversas imaginaciones, cuando el hábito humano es completamente suprimido.

Pero puesto que lo contrario es capaz de recibir lo contrario por cambio y salida de sí mismo o lo connatural y afín por la semejanza, por estas razones, como es natural, quienes practican la *fotagogía* a veces toman como cooperantes las tinieblas y a veces tienen como auxiliares de la ilumina-

[112] *Carta a Anebo* II 2f Sodano.

ción la luz del sol, de la luna o, en general, el esplendor del firmamento.

En ocasiones hacen uso de la naturaleza de algunos objetos, cuantos están emparentados con los dioses que van a intervenir, o de encantamientos y fórmulas de comunicación con los dioses, también ellos emparentados, dispuestos para la preparación de la recepción, presencia y epifanía de los dioses. En ocasiones utilizan el agua para provocar la *fotagogía,* pues ella, por ser trasparente, está bien dispuesta por naturaleza para recibir la luz. A veces hacen brillar la luz sobre una pared, teniendo bien dispuesta, mediante la grabación sagrada de caracteres, una sede excelente para luz en la pared, al tiempo que su localización allí, en un sitio sólido, de modo que no se disperse demasiado.

Pueden ser muchos otros los modos de la *fotagogía,* pero todos se reducen a una sola causa, a la iluminación de la luz, cualquiera que sea el lugar y el instrumento de iluminación. Por tanto, puesto que esta mántica es externa y sola no posee nada que no esté al servicio de la voluntad e inteligencia de los dioses, y puesto que tiene, elemento capital, una luz sagrada que nos ilumina, brillando ya desde lo alto del éter, ya desde el aire, desde la luna, desde el sol o desde alguna otra esfera celeste, por todas estas razones tal modo de adivinación es independiente, primordial y digno de los dioses.

15 Y bien, pasemos al modo que se lleva a cabo mediante el arte humana, que presenta un campo más amplio para la conjetura y la opinión. Al respecto dices lo siguiente: «otros han constituido un arte para la caza del futuro por medio de las entrañas, aves y astros»[113]. Hay otras muchas más artes similares, pero éstas son suficientes para mostrar todo este

[113] *Carta a Anebo* II 2g SODANO.

género mántico. Ahora bien, para decirlo en general, ella utiliza ciertos signos divinos llevados a cabo por los dioses según variopintos modos. A partir de los signos divinos el arte, según la afinidad de los objetos con los signos mostrados, interpreta y conjetura el vaticinio, infiriéndolo a partir de ciertas probabilidades. Ahora bien, los dioses hacen los signos por intermedio de la naturaleza, que le está sometida para la producción de fenómenos, la naturaleza común y la específica de cada ser, o bien por los démones generadores, los cuales, presidiendo sobre los elementos del universo, sobre los cuerpos particulares, sobre los animales y sobre todo lo que hay en el mundo, conducen con facilidad los fenómenos como les parece a los dioses. Estos démones revelan simbólicamente el pensamiento del dios, «sin decir ni ocultar», como dice Heráclito[114], la predicción del futuro, sino «indicando por medio de signos», pues a través de esta predicción modelan el modo de la *demiurgía*. Lo mismo que ellos engendran todo por imágenes, así también significan todo por medio de símbolos; y quizás también excitan nuestra capacidad de síntesis[115] hacia una agudeza mayor con el mismo impulso.

Éstas, pues, sean en líneas generales nuestras definicio- 16
nes sobre tal arte humana en su conjunto. Pero descendiendo a lo particular, las entrañas las modifican de forma variada, según place a los dioses, el alma de los animales, el demon que los preside, el aire, el movimiento del aire y la rotación del espacio atmosférico. La prueba es el encontrarlas con frecuencia sin corazón o sin otras partes vitales sin cuya presencia es prácticamente imposible dotar de vida a los vivientes. A las aves las mueve el impulso de su alma

[114] 22 B 93 DIELS-KRANZ.

[115] Sobre este pasaje, cf. A. R. SODANO, *op. cit.*, págs. 417-419.

particular, las mueve también el demon que preside a los vivientes, y además la rotación del aire y el poder que desciende desde el cielo al aire: todo ello, en sinfonía con la voluntad de los dioses, lo conduce de acuerdo con lo que los dioses dispusieron originariamente. Una prueba capital de ello es la siguiente: no parece, en efecto, un hecho natural el que las aves se destrocen a sí mismas y con frecuencia se maten, sino que ello es un hecho sobrenatural, pues es otro, por medio de las aves, quien lo ejecuta.

Por otra parte, los movimientos de los astros están próximos a las órbitas eternas de los cuerpos celestes, no sólo por el lugar sino también por sus poderes y propagación de la luz; y se mueven como lo ordenan los dioses del cielo. Pues la parte más pura y elevada del aire, que es adecuada para que prenda el fuego, al tiempo que los dioses hacen la señal, inmediatamente se inflama. Y si se piensa que ciertas emanaciones de los cuerpos celestes se transmiten al aire, no se concebirá una opinión ajena a lo que se hace con frecuencia en el arte divino. Además, la unidad y simpatía del mundo, el movimiento simultáneo, como en un solo viviente, de las partes más lejanas, como si fueran cercanas, hacen descender de los dioses a los hombres la procesión de estos signos, que, a través del cielo en primer lugar y luego a través del aire, se manifiestan a los hombres con la mayor claridad posible.

Resulta evidente, pues, a partir de todo lo dicho lo siguiente, que los dioses, sirviéndose de numerosos instrumentos intermedios, envían los signos a los hombres, sirviéndose de los démones, de las almas, de toda la naturaleza, de todos los fenómenos cósmicos que les obedecen, guiando y remitiendo según un solo principio el movimiento que desciende de ellos, como quieren. Ellos, pues, separados de todo y libres de la relación y coordinación con el devenir,

conducen todo lo que acaece en la generación y en la naturaleza según su propia voluntad. Esta manera de explicar la mántica viene a coincidir con el principio de la *demiurgía* y providencia de los dioses, pues no hace descender el intelecto de los seres superiores a las cosas de aquí abajo y a nosotros, sino que, mientras el intelecto permanece en sí mismo, dirige hacia él los signos y la mántica toda y descubre que ellos proceden de él.

Indagas después «sobre el modo de la mántica, qué es y 17
de qué clase»[116], aspectos sobre los que ya nosotros hemos dado una explicación en general y en particular, y tú, en primer lugar, das a conocer la opinión de los adivinos, en el sentido de que «todos afirman que obtienen la presciencia del futuro por medio de los dioses o los démones, y creen imposible que otros lo conozcan salvo ellos, los señores del futuro»[117]. A continuación te planteas[118] «si lo divino desciende para el servicio de los hombres hasta el punto de que algunos dioses no dudan en ser adivinos por medio de harina de cebada»[119]. Pero tú no lo entiendes bien, pues llamas «servicio» al exceso de poder de los dioses, a su bondad superabundante, a la causa que todo lo abarca, a la solicitud por nosotros y a su protección. Además, ignoras su modo de actuación, de forma que la divinidad ni desciende ni hace conversión hacia nosotros, sino que, separada, nos guía y se da a quienes participan de ella, sin apartarse de sí ni aminorarse ni servir a quienes participan, sino, por el contrario, utiliza a todos como servidores.

---

[116] *Carta a Anebo* II 3a SODANO.

[117] *Carta a Anebo* II 3a SODANO.

[118] *Carta a Anebo* II 3a SODANO.

[119] Cf. HORACIO, *Epístolas* I 10, 10; A. BOUCHÈ-LECLERQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité,* París, 1879-1882; R. FLACELIÈRE, *Adivinos y oráculos griegos,* Buenos Aires, 1965.

Me parece además que la presente objeción presenta otro error: pues suponiendo las obras de los dioses a medida de los hombres, pone en duda la forma en que tienen lugar. Puesto que nosotros, haciendo conversión y a veces relacionándonos afectivamente con los administrados por nosotros, nos ocupamos de ellos, por ello erróneamente presume que también el poder de los dioses está al servicio de quienes son dirigidos por ellos; pero ni en la creación de los mundos ni en la providencia sobre la generación ni en la adivinación al respecto se le hace descender nunca hacia sus participantes, sino que hace a todos partícipes de sus bienes y hace todo semejante a sí, ayuda sin envidia a sus administrados, y cuanto más permanece en sí tanto más está llena de su perfección propia. No pertenece a los que participan, sino que hace propios a los que participan de ella y los preserva por completo; permanece en sí misma perfecta y los comprende a la vez en sí, sin ser dominada ni contenida por ninguno de ellos.

En vano, pues, una tal suposición atormenta a los hombres. En efecto, la divinidad no se divide según las diversas formas de la adivinación, sino que de forma indivisible produce a todas; y no en tiempos distintos pone en acto unas veces unas y otras veces otras, sino que las ejecuta todas en conjunto a la vez según una única intuición; y no está contenida en los signos, ni comprehendida o limitada por ellos, sino que contiene en sí incluso los signos, los comprende en uno solo y los produce a partir de sí misma según un único acto de voluntad.

Y si se extiende por la predicción hasta los seres inanimados, como guijarros, bastones, ciertas maderas, piedras, trigo o harina de cebada, esto es lo más admirable del divino presagio mántico, pues otorga alma a los seres inanimados y movimiento a los seres sin movimiento, hace todo cla-

ro, inteligible, partícipe de la razón, definido por las medidas de la inteligencia, aun sin tener ninguna razón por sí. Y otro prodigio divino me parece que la divinidad revela a través de estos instrumentos de adivinación. Lo mismo, en efecto, que en ocasiones la divinidad hace pronunciar a un hombre simple discursos llenos de sabiduría, por lo que aparece evidente a todos que lo acaecido no es obra humana sino divina, así por medio de los seres privados de conocimiento desvela pensamientos por encima de todo conocimiento y revela a la vez a los hombres que los signos mostrados son dignos de su fe, y que son superiores a la naturaleza y que la divinidad está lejos de ella; así la adivinación hace cognoscible lo incognoscible en la naturaleza y hace capaz de conocimiento lo que es incapaz de conocimiento, mediante los signos nos infunde sabiduría y mediante todos los seres del mundo mueve nuestro intelecto hacia la verdad de lo que es, ha sido y será.

Creo que a partir de estos argumentos resulta claro el modo de la adivinación, que es completamente opuesto a lo que sospechas y supones. Es, en efecto, hegemónico, primordial, independiente, superior; comprende en sí todo, pero sin ser contenido por nada ni constreñido por sus participantes, por el contrario, preside y gobierna todo en conjunto y sin límites, reinando sobre el universo con un poder ilimitado y revelando globalmente sus signos. A partir de lo expuesto resolverás con facilidad estos problemas propios de personas ignorantes que atormentan a la mayoría de los hombres, y retornarás, como conviene, al presagio intelectual, divino e inefable de los dioses.

Con estos argumentos hemos debatido que a lo divino 18
no se le hace descender a los signos de la mántica, pero, al salir de una lucha, otra nos espera, no inferior a la que acabamos de llevar a cabo, la que introduces seguidamente so-

bre las causas de la mántica: «si un dios, un ángel, un demon o cualquier otro está presente en las apariciones, adivinaciones o actos sacros de cualquier índole»[120]. La respuesta a ello es simple: no es posible que ningún acto divino se realice santamente sin la presencia de los seres superiores como vigilante y ejecutora de la acción sagrada; pero cuando los resultados son perfectos, sólidos, sin carencias, los dioses son los jefes; cuando, por el contrario, los resultados son mediocres, a corta distancia de los extremos, son los ángeles quienes los realizan y manifiestan; los menos perfectos han sido asignados a los démones para su realización; en todo el feliz término de las acciones divinas ha sido confiado a uno de los seres superiores; puesto que no es posible obtener conocimiento de los dioses sin los dioses, aun menos se podría sin los dioses practicar obras de altura divina y toda presciencia. Pues la raza humana es débil y miserable, corta de vista y le es connatural la nulidad[121] uno solo es el remedio de su error innato, de su desorden y de su cambio inestable, si, en lo posible, obtiene la participación de la luz divina; quien la excluye hace lo mismo que los que derivan un alma de los seres inanimados o de seres no inteligentes hacen nacer el intelecto; también él, en efecto, a partir de lo no divino, sin relación causal, quiere explicar las obras divinas.

Se estará de acuerdo con que un dios, un demon o un ángel sea el ejecutor de las obras superiores, pero ciertamente ya no concedemos lo que tú has añadido como generalmente reconocido, que «lo ejecuta merced a nosotros arrastrado por la coacción de las invocaciones»[122]. Pues superior a la necesidad es la divinidad y todo el coro de los seres su-

[120] *Carta a Anebo* II 3b Sodano.
[121] Cf. III 19.
[122] *Carta a Anebo* II 3b Sodano.

periores ligado a ella, no sólo a la necesidad impuesta por los hombres, sino también a cuanta contiene el mundo, pues no es posible que la naturaleza inmaterial, que no admite ningún rango adventicio, resulte esclavizada por una necesidad procedente de otro sitio. En consecuencia, la evocación y los actos a cargo de un experto, por la asimilación y familiaridad, corren hacia los seres superiores y se unen a ellos, pero no realizan su actividad por coacción.

No es, como piensas, porque el teúrgo experto haya sufrido la acción de nuestra plegaria que los acontecimientos llegan a ser visibles a los profetas, ni la mántica tiene lugar así por necesidad, porque esta coacción haya influido previamente en los vates, pues todo ello es ajeno a la esencia de los seres superiores y además inapropiado.

Y tampoco la causalidad de los seres superiores es como 19
un instrumento intermedio y el invocante actúa por medio del profeta. En efecto, decir esto es impío; es mucho más verdadero eso de que un dios es todo, puede todo, llena todo de sí mismo y él solo merece un celo memorable y honor bienaventurado, mientras que la raza humana es infame, sin valor, un juguete si se le compara con lo divino[123]. Yo me río cuando escucho lo siguiente, que la divinidad está espontáneamente presente en algunos o a consecuencia de una revolución del mundo creado o por otras causas. En efecto, el ser superior no será ya el no engendrado, si es conducido por la revolución de lo creado, ni primordialmente será causa de todo, si por otras causas también él es situado en el rango de algunos seres. Todo ello, pues, es indigno de la noción sobre los dioses y ajeno a las obras que tienen lugar en la teúrgia. Tal indagación padece el mismo error que pa-

---

[123] Cf. III 18; PLATÓN, *Leyes* I 644d8, VIII 803c5; HOMERO, *Ilíada* VI 196; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Misceláneas* II 202-207.

dece la mayoría respecto a la *demiurgía* del universo y la providencia: no pudiendo saber su modo de ser, y rechazando los desvelos y razonamientos de los hombres en el ámbito de los dioses, eliminan por completo[124] al respecto la providencia y la *demiurgía*. Como tenemos por costumbre, pues, de responder a éstos en el sentido de que otro es el modo divino de la creación y de la solicitud, cuya ignorancia no debe llevarnos a rechazar completa y totalmente su existencia, así también se podría sostener frente a ti que toda presciencia y ejecución de obras eternas son obras de los dioses, que ni por necesidad ni por otras causas humanas se llevan a término, sino por causas tales que sólo los dioses conocen.

¿En atención a ello, podríamos razonablemente aceptar la segunda exposición causal propuesta por ti al respecto en el sentido de que «el alma dice e imagina esto», y «que son sus pasiones, suscitadas por diminutas chispas»?[125]. Pero esto ni es natural ni la razón permite tal suposición; pues todo lo que deviene deviene por una causa, y lo congénere es producto de lo congénere, mientras que la obra divina ni es fortuita (puesto que lo fortuito es sin causa y sin orden alguno) ni engendrada por causa humana; todo ello, en efecto, depende de otro y es inferior, y lo más perfecto no puede ser producido por lo imperfecto[126]. En consecuencia todas las obras que por naturaleza se asemejan a la causa divina bro-

---

[124] Cf. Platón, *Leyes* 885b4-887d5; S. Zeppi, «L'origini dell'ateismo antico», *Giornale di Metafisica* X (1988), 197-233, 421-438; XI (1989), 63-95; M. Winiarczyk, «Bibliographie zum antiken Atheismus», *Elenchos* 10 (1989), 103-192.

[125] *Carta a Anebo* II 4a Sodano.

[126] Cf. Proclo, *Elementos de Teología* 7; *Comentario al Timeo* I 259, 27-29 Diehl; Plotino, *Enéadas* V 4, 1; 5, 23; Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* II 33, 86.

tan de causa divina. El alma humana, pues, es retenida por una sola forma y oscurecida por completo por el cuerpo, a lo que se le podría denominar río Ameles o agua de Leteo[127], o ignorancia y demencia, o vínculo de pasiones, o privación de la vida o algún otro mal, no se encontraría una denominación digna de su extrañeza. No es posible, pues, en modo alguno suponer esto de un modo razonable, cuándo, retenida por tal prisión, ella podría llegar a ser capaz de tal actividad.

Si, en efecto, creemos que merced a la participación somos capaces de hacer algo y de ser iluminados por los dioses, con eso sólo gozamos de la actividad divina. Por ello el alma, aun poseyendo su virtud y sabiduría propias, no participa tampoco de las obras divinas; cierto sería si tales obras fueran del alma, o toda alma las efectuara o sólo la que tiene la perfección propia, pero en ninguno de los dos casos está suficientemente preparada para ello; es más, el alma perfecta es imperfecta ante la actividad divina. Diferente es la actividad teúrgica y sólo por los dioses se otorga el buen término de las obras divinas, pues no sería necesario en absoluto hacer uso del culto a los dioses, sino que con este razonamiento los bienes divinos nos sobrevendrían por sí sin el culto. Pero si estas opiniones son locas e insensatas, es preciso también renunciar a esta suposición, en la idea de que proporciona una causa válida explicativa del cumplimiento de las obras divinas.

---

[127] Ambos ríos citados por PLATÓN en *República* 621a2-6. El «olvido» es el estado de ignorancia tras la caída del alma en el cuerpo, cf. H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy, Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire*, El Cairo, 1956, pág. 190 (n. 53); PLATÓN, *Fedro* 250a1-4; PROCLO, *Comentario al Timeo* I 82, 30-83, 6 DIEHL; PORFIRIO, *Carta a Marcela* 6; PORFIRIO, *Sentencias* 29.

21 Veamos si es más verdadera la tercera proposición que añadiste, en el sentido de que «se viene a formar una especie mixta de substancia compuesta por nuestra alma y la inspiración divina exterior»[128]. Mira, pues, ello más atentamente, no sea que sin darnos cuenta nos encontremos atrapados por ella y su apariencia especiosa. En efecto, si se diera el caso de que dos substancias resultasen una sola, ella sería completamente de la misma especie, de la misma naturaleza y de la misma esencia; así los elementos que se unen en un todo forman una unidad a partir de una pluralidad, y más almas se mezclan en una sola alma, la universal. Pero lo que es por completo trascendente no podría constituir una unidad con lo que desciende de él, un alma, por tanto, en absoluto puede constituir una sola clase de substancia con la inspiración divina. Pues si lo divino es sin mezcla, tampoco el alma se mezcla con él; y si no cambia, no podría pasar por mezcla de lo simple a lo compuesto[129].

---

[128] *Carta a Anebo* II 4b Sodano.

[129] Junto con B. Dalsgaard Larsen *(Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe,* Universitetsforlaget i Aarhus, 1972, pág. 160) y A. R. Sodano *(op. cit.,* pág. 312 n. 87) pensamos que éste es un argumento utilizable contra el dogma de la encarnación de Cristo, en tanto el alma humana y lo divino no pueden constituir una sola hipóstasis. El tema de la encarnación constituye, entre los neoplatónicos y cristianos, uno de los más graves elementos de ruptura, que da lugar a una viva polémica, cuyos rastros encontramos en la obra de Orígenes *(Contra Celso)* y Porfirio *(Contra los cristianos).* ¿Por qué ocurre en ese momento concreto de la Historia?, ¿Dios, entonces, ha dejado abandonados a los hombres de la era precristiana?, ¿por qué una encarnación única?, ¿por qué la divinidad se ha de manifestar sólo así?, ¿cómo Dios va a elegir un cuerpo mortal, mísero, impuro?, ¿qué sucede con la impasibilidad de Dios, opuesta a un Cristo sufriente? No sería la única vez que Jámblico se refiere polémicamente a los cristianos y a la figura y vida de Cristo, cf. E. Á. Ramos Jurado, «Jámblico de Calcis y el género biográfico», *Habis* 22 (1991), 283-295; «Rasgos jambliqueos en la biografía de Pitágoras», *Excerpta Philologica* I

Antes, en verdad, algunos creían «que diminutas chispas suscitaban en nosotros también formas divinas»[130], las cuales, ya sean físicas o de cualquier otra naturaleza corpórea, no podían indudablemente pasar de lo contingente a lo divino; en el presente caso hacen a nuestra alma causa concurrente de la mezcla divina, y evidentemente resulta ser igual en dignidad a los dioses, da a ellos una parte de sí y a su vez recibe de ellos, impondrá a los seres superiores las medidas y será ella misma delimitada por ellos. Y lo más terrible de lo que afirman algunos es que los dioses, a pesar de su preexistencia, estarán, a nivel de los elementos, en lo producido por ellos, y habrá algo, producto del tiempo y de una mezcla temporal, que contendrá en sí a los dioses. Pero, ¿cuál es esta especie mixta de substancia? Si es la una y la otra, no será una de dos, sino una substancia compuesta y mezcla de las dos; si es una substancia diferente de ambas, lo eterno será mutable y lo divino no diferirá en nada de los elementos físicos de la generación; lo que deviene tendrá la extrañeza de nacer eterno en el ciclo de la generación y, más extraño aún, lo que consta de elementos eternos será disuelto. En modo alguno, pues, tal opinión sobre la mántica tiene una base racional. Pero reflexionemos aún sobre esta suposición paradójica, sea que se la tenga por una o dos.

Dices[131], en efecto, que «el alma engendra un poder 22
imaginativo del futuro por medio de tales movimientos» o bien que «las ofrendas provenientes de la materia, gracias al poder inherente, dan lugar a los démones, sobre todo la pro-

2 (1991), 699-703; «Un filósofo ante la adivinación, Jámblico de Calcis», *Studia Philologica Valentina* 1 (1996), 53-64.

[130] Cf. *Carta a Anebo* II 4a SODANO.

[131] *Carta a Anebo* II 4c SODANO.

cedente de los animales»[132]. Me parece que estas ideas representan una iniquidad terrible para toda la teología y la actividad teúrgica. Un primer punto de extrañeza evidente es si los démones son engendrables y corruptibles; la segunda, aún más terrible que la primera, si a ellos, que son anteriores, se les hace proceder de lo que es posterior; pues los démones preexisten sin duda al alma y a los poderes corpóreos. Además, ¿cómo pueden las actividades del alma particular, retenida en un cuerpo, llegar a esencia y subsistir por sí mismas separadas del alma? ¿O cómo los poderes corpóreos se separan de los cuerpos, aun teniendo la existencia en los cuerpos? ¿Y quién es el que les libera del compuesto corpóreo y, tras la desunión, los reúne de nuevo en una única unidad? De este modo, un demon tal será preexistente antes de subsistir. Y este razonamiento comporta además problemas generales: ¿Cómo, por cierto, la mántica nace de lo que no posee mántica y el alma es engendrada por los cuerpos que no poseen alma? O, por decirlo en general, ¿cómo lo más perfecto va a ser producto de lo menos perfecto? Y el modo de la creación me parece imposible, pues es imposible que una esencia sea producto de los movimientos del alma y de los poderes corpóreos. En efecto, por lo que no posee esencia es imposible que se produzca esencia.

Pero, ¿de dónde procede la capacidad imaginativa del futuro del alma? ¿De quién ha tomado la facultad adivinatoria? Vemos ciertamente que de lo sembrado por la generación nunca nada tiene una participación mayor que la que le otorga su primer generador. Da la impresión de que recibe del no ser un suplemento considerable, a no ser que se

[132] Sobre las dificultades del presente pasaje, cf. A. R. Sodano, *op. cit.*, págs. 420-421, con quien nos mostramos de acuerdo, mientras que no compartimos la posición de É. des Places y la tradición que en él culmina.

diga que los démones están sobre la materia procedente de los animales vivos y se mueve simpatéticamente con ella cuando es ofrecida. Así pues, según esta opinión al menos, los démones no son generados por los poderes corpóreos, sino que, precediéndolos y preexistiéndoles, se mueven conjuntamente según la misma especie. Pero aun admitiendo que ellos sean de esta forma simpatéticos, no veo de qué forma sabrán alguna verdad sobre el futuro. En efecto, el preconocer y preanunciar el futuro no es propio de un poder simpatético ni material y retenido en un lugar y cuerpo, sino, por el contrario, de un poder liberado de todo esto. Que esta opinión tenga tal revisión.

Las siguientes objeciones hacen al punto que se ponga 23
en duda el modo de la adivinación, y, conforme se desarrollan, intentan subvertirla por completo. Dividamos, pues, nuestra argumentación según estos dos momentos. Comencemos ante todo por resolver la primera objeción: «en los sueños a veces aprehendemos el futuro, sin empeñarnos, y en cambio, aun empeñándonos, con frecuencia no lo aprehendemos»[133]. Ello acaece no porque la causa de la mántica dependa de nosotros y del exterior; en efecto, cuando los hechos tienen su origen en nosotros y provienen del exterior, ellos están determinados y tienen una estrecha concatenación entre sí, las obras se cumplen en ellos de una manera determinada y las consecuencias siguen a las premisas; pero cuando la causa es independiente, preexistente en sí misma, el fin no está determinado por nosotros, sino que todo depende del exterior. Ahora bien, el hecho de que la verdad en los sueños no concuerde completamente con nuestras acciones y frecuentemente brille por sí misma, demuestra que la adivinación viene de fuera, de los dioses, y de forma

[133] *Carta a Anebo* II 5a Sodano.

espontánea, cuando quiere y como quiere, con benevolencia revela el futuro.

24 Ten tal respuesta a tus objeciones, pero a continuación cuando intentas explicar el modo de la mántica, la subviertes por completo. Si, en efecto, «se establece como causa de ella una pasión del alma»[134], ¿quién, sensato, podría atribuir a un estado inestable y trastornado una presciencia firme y estable? O bien, ¿por qué el alma, en su estado normal y firme en sus potencias mejores, las intelectuales y racionales, ignora lo que va a ser, y, en cambio, en la pasión de movimientos desordenados y agitados alcanza el futuro? ¿Qué tiene la pasión apropiado para la contemplación de los seres? ¿Por qué no es más bien un impedimento para una observación más verdadera? Además, si las cosas del mundo estuvieran constituidas por pasiones, la semejanza de las pasiones comportaría una cierta afinidad con ellas; pero si se realizan por medio de principios racionales e ideas, otra será su presciencia, liberada de toda pasión. Además, la pasión percibe sólo el presente y lo que ya existe, mientras que la presciencia se apodera por su parte de lo que aún no existe; por tanto, preconocer no tiene nada que ver con estar afectado por las pasiones.

Pero examinemos también las pruebas de la opinión aducida por ti. «La inhibición de los sentidos»[135] tiende a demostrar lo contrario de lo que tú dices. Es, en efecto, un indicio de que en aquel momento no se pone en movimiento ningún fantasma humano. Y «los humos de las ofrendas»[136] tienen parentesco con la divinidad, no con el alma del *epopta*. Y las «invocaciones»[137] no suscitan inspiraciones del

[134] *Carta a Anebo* II 5b SODANO.
[135] *Carta a Anebo* II 5b SODANO.
[136] *Carta a Anebo* II 5b SODANO.
[137] *Carta a Anebo* II 5b SODANO.

pensamiento ni pasiones corpóreas en quien las recibe; pues son completamente incognoscibles e indecibles y sólo por el dios al que invocan son recitadas de forma inteligible; y «que no sean todos sino los más simples y los jóvenes los más aptos»[138], demuestra que, para la recepción del pneuma que sobreviene de fuera y que se apodera de nosotros, tales personas son las más preparadas[139]. Por estos motivos, pues, no está bien suponer que «el entusiasmo sea una pasión»[140], pues por estos signos, al menos, resulta que él afluye desde fuera como una inspiración.

Tengamos, pues, esta opinión. Pero a continuación se 25
dice que «cae desde la enajenación inspirada por el dios en el extravío de la mente hacia lo inferior, y afirma sin razón que causa de la mántica es la locura que tiene lugar en las enfermedades»[141]. En efecto, según es posible conjeturar, «él compara el entusiasmo al exceso de bilis negra, a los extravíos de la embriaguez, a la rabia producto de perros rabiosos»[142]. Es preciso, pues, desde el principio distinguir dos clases de éxtasis: unos desvían hacia lo inferior, ***[143]; unos llenan de insensatez y demencia, los otros, en cambio, procuran bienes más preciosos que la sabiduría humana; unos caen en movimiento desordenado, inarmónico y material, los otros, en cambio, se abandonan a la causa primera que rige también el orden mismo del mundo; unos, en tanto privados de conocimiento, desvían de la razón, los otros, lo

[138] *Carta a Anebo* II 5b SODANO.

[139] Así sucede en el oráculo de Delfos, desde la leyenda de su institución a las Pitias de época imperial.

[140] *Carta a Anebo* II 5b SODANO.

[141] *Carta a Anebo* II 5c SODANO.

[142] *Carta a Anebo* II 5c SODANO.

[143] Laguna en el texto. Westerink conjetura *⟨tà dè epì tò kreîtton anateínetai⟩*, «otros elevan hacia lo superior».

contrario, en tanto unidos a los seres que sobrepasan toda nuestra inteligencia; unos son mutables, los otros inmutables; unos contra la naturaleza, los otros, en cambio, por encima de la naturaleza; unos hacen descender el alma, los otros, en cambio, la elevan; unos la distancian por completo de la participación divina, los otros, en cambio, la unen a ella.

¿Por qué se ha descarriado tanto la exposición de la cuestión propuesta como para pasar de los seres preeminentes y de los bienes a los males extremos de la locura? ¿En qué se parece el entusiasmo a los estados de melancolía, embriaguez o locura producto del cuerpo? ¿Qué adivinación podría tener lugar a partir de «síntomas corpóreos» [144]? ¿Tal desvío no es una perversión completa, mientras que la inspiración divina es perfección y salvación de alma? ¿El mal éxtasis no coincide con falta de vigor y el mejor con la plenitud de poder? En una palabra, uno ofrece con tranquilidad a otro distinto el uso de sí mismo según la vida e inteligencia propias, mientras que el otro, ejerciendo sus energías propias, las manifiesta del peor modo y tulmutuosamente.

Ella es, pues, la diferencia más clara de todas: en el ámbito divino todas las obras son diferentes. Como los géneros superiores, en efecto, trascienden a todos los demás, así también sus acciones no se asemejan a nada de lo que existe. De forma que, cuando hablas de «enajenación divina» [145], suprimes al punto «los extravíos» [146] humanos. Y si le atribuyes una sobriedad sagrada, no consideras ya la sobriedad humana como si fuera similar a ella. En cualquier caso, el obscurecimiento de la visión por enfermedades corpóreas y las imaginaciones producto de las enfermedades no

[144] *Carta a Anebo* II 5c SODANO.

[145] Cf. *Carta a Anebo* II 5c SODANO.

[146] Cf. *Carta a Anebo* II 5c SODANO.

los compares con las imaginaciones divinas, pues, ¿qué tienen de común ellas entre sí? Y «los estados ambiguos, por ejemplo, los intermedios entre la temperancia y la enajenación»[147], no los compares nunca con las visiones sagradas de los dioses que están determinadas según una única actividad. Tampoco compares las contemplaciones más radiantes de los dioses con las visiones producidas artificialmente por la magia, pues éstas no tienen ni actividad ni esencia de lo que se ve ni verdad, sino que producen fantasmas vanos, meras apariencias.

Todas estas cuestiones, pues, en tanto que han sido introducidas fuera de lugar y se pasa de una noción contraria a la opuesta, consideramos que no afectan a la cuestión planteada, por lo cual también nosotros, ya que hemos demostrado su carácter ocioso, creemos que no debemos ya entretenernos más, en tanto se trata de divagaciones de tipo erístico y no investigaciones de tipo filosófico[148].

Asombro podrían causar en alguien ciertamente muchos 26
otros aspectos de la controvertida innovación, y justamente podría quedar estupefacto ante la contradicción de las opiniones, si, siendo sólo apariencia todo el tema, en modo alguno realidad, entre los magos y quienes están excitados por pasiones o enfermedades, con una disposición total al engaño, se osa decir que es posible que también ellos alcancen la verdad. ¿Qué principio de verdad, en efecto, o qué ocasión, pequeña o grande, de aprehensión de lo que hay en verdad podría haber ahí? No es preciso asumir la verdad tal cual pueda darse ocasionalmente y al azar (pues ciertamente acaece que se pone por escrito también por quienes se dejan llevar a la ventura) ni tal cual se da por el consenso concor-

[147] *Carta a Anebo* II 5c SODANO.

[148] Cf. PLATÓN, *Filebo* 16a4-17a5.

de de acciones y agentes (pues ello se da también con las sensaciones e imaginaciones de los animales); no posee, pues, ninguna verdad propia ni divina ni superior a la naturaleza común. Por el contrario, se trata de esa verdad que está en acto del mismo modo y tiene presente toda la ciencia de lo que existe, que es connatural con la esencia de las cosas, que se sirve de un razonamiento infalible y sabe todo de una manera perfecta, firme y determinada. A esta verdad hay que unir la mántica. Dista mucho, por tanto, de ser una precognición natural, tal y como por naturaleza algunos animales la poseeen en ocasiones para los seísmos y lluvias. En efecto, ésta última ocurre de otra manera, por simpatía, cuando algunos animales unen sus movimientos a algunas partes y poderes del universo o bien cuando, por una cierta agudeza de sus sentidos, presienten los fenómenos que acaecen en la zona aérea y aún no se dan en los lugares terrestres.

Si es verdad, pues, esto que decimos, no hay que aceptar como presciencia mántica si de la naturaleza hemos recibido una intuición de lo que es o sensibilidad de lo que va a ser; ella es semejante a la mántica, salvo que la mántica no carece en absoluto de certeza o verdad, mientras que aquélla aprehende lo que acaece en la mayoría de los casos, no siempre, y en algunos seres, no en todos; por esta razón, aun si se da entre las artes, como la navegación o la medicina, el conocimiento de prever el futuro, ella no tiene nada que ver con la presciencia divina, pues conjetura el futuro por analogía a partir de datos probables e infiere por ciertos signos, aunque ellos no siempre son fiables ni enlazados de la misma manera con lo mostrado, cuyos signos son pruebas. Por el contrario, a la providencia divina del futuro la precede un conocimiento certero, una fe firme a partir de las causas, una inteligencia indisolublemente ligada de todos los fenó-

menos con todos los fenómenos, un discernimiento, que permanece siempre idéntico, de todas las cosas como si estuvieran presentes y determinadas.

No es preciso decir lo siguiente, que «la naturaleza, el arte, la simpatía de las partes que están en el todo como en un solo viviente tienen presentimientos recíprocos de ciertos hechos»[149], ni que «los cuerpos están dispuestos de forma que se transmiten presagios de los unos a los otros»[150]. Sin duda estos signos, claramente vistos, arrancan, unos más y otros menos, un vestigio de mántica divina, pues no es posible que algunos no posean parte alguna de ella; pero, como en todos los seres la imagen del bien refleja a la divinidad, así también en ellos aparece un simulacro, ya confuso ya más claro, de la mántica divina. Pero nada de ello es tal cual la especie divina de la mántica, ni se debe caracterizar esta especie única, divina y sin mezcla a partir de los múltiples fantasmas que de ella descienden al devenir; y si algunas otras imágenes falsas y engañosas están aún más lejanas que éstas, no es digno traerlas a colación a propósito del juicio sobre la mántica. Por el contrario, hay que concebir esta especie como una sola razón y un solo orden según la única especie divina y la única verdad inteligible e inmutable, desdeñando asimismo como inestable y no apropiado a los dioses el cambio que reviste todos los aspectos. 27

Si tal es, pues, la obra divina realmente mántica, ¿quién no se avergonzaría de traer a colación la naturaleza, que no tiene inteligencia y que no lleva a término los seres que vienen a la existencia, como si produjese en nosotros cierta disposición a la adivinación e infundiese en unos más y en

[149] *Carta a Anebo* II 5d SODANO.

[150] *Carta a Anebo* II 5d SODANO.

otros menos esta aptitud? En efecto, allí donde los hombres han recibido de la naturaleza bases para su perfección propia, ciertas aptitudes preceden en ellos a la naturaleza misma; pero allí donde ninguna obra humana se da en la base y el resultado no nos incumbe, sino que ha sido preestablecido un bien divino más antiguo que nuestra naturaleza, no es posible que se dé como fundamento una buena disposición natural; pues de lo que existen las perfecciones, de eso se producen también las preparaciones imperfectas. Ambas disposiciones son humanas; pero lo que no existe en nosotros en cuanto hombres, de eso no habrá nunca una preparación procedente de la naturaleza; de la mántica divina, en efecto, ninguna semilla hay en nosotros procedente de la naturaleza; si, más generalmente, se hablase de una mántica humana, de la humana vaya que haya una preparación natural; pero la que merece realmente el nombre de mántica, la que conviene a los dioses, no es preciso considerarla implantada por la naturaleza; en efecto, la mántica humana se acompaña, entre otros caracteres, de la indeterminación, según lo más y lo menos, y por ello difiere de la mántica divina, que, permanece en límites fijos.

Por eso precisamente se debe combatir enérgicamente a quien diga que la mántica procede de nosotros. Aportas también tú pruebas claras de ello a partir de los hechos, pues si «los dioses evocados portan piedras y hierbas, anudan y desatan nudos sagrados, abren puertas cerradas, cambian las intenciones de quienes reciben los dioses, hasta el punto de que transforman las malas en buenas» [151], todo ello indica que la inspiración viene de fuera. No es preciso presuponerlo sólo, sino también definir perfectamente qué inspiración divina, sobreviniendo, produce la mántica divi-

[151] *Carta a Anebo* II 6a SODANO.

na; en caso contrario no seremos capaces de reconocerla previamente, si no le hemos puesto una señal propia e impreso como un sello su particular signo de reconocimiento.

Ello ha sido precisado con exactitud por nosotros un 28
poco antes[152]. En cuanto a lo que propones, como en modo alguno despreciable, que «hay personas que producen imágenes operantes»[153], me causaría asombro si lo aprobase alguno de los teúrgos que contemplan las verdaderas formas de los dioses. ¿Por qué razón se cambiaría lo que existe realmente por simulacros y se pasaría de los seres primeros a los últimos? ¿No sabemos que en tal apariencia engañosa todo es oscuridad, que son entonces verdaderos fantasmas de la verdad y que lo que parece bueno lo es sólo en apariencia, pero nunca en realidad? Y las otras cosas, del mismo modo, en el momento de venir a la existencia, se introducen furtivamente, sin poseer nada legítimo, perfecto y claro. Lo evidencia también su modo de producción, pues no es un dios sino un hombre su autor y no son producidas por las esencias de las formas del Uno e inteligibles, sino por la materia que se escoge. ¿Qué cosa sería buena si germina de la materia, de las cosas materiales, de los poderes materiales y corpóreos que residen en los cuerpos? O bien, ¿si tiene substancia a partir del arte humano y es más débil que los mismos hombres que le dan el ser? ¿Por qué arte es modelada esta imagen? Se dice que por el arte demiúrgico, pero éste fue creador de las verdaderas esencias y no de algunas imágenes, de forma que el arte de fabricación de imágenes está a distancia de la *demiurgía* creadora de las realidades verdaderas. Y tampoco conserva una analogía con la creación divina, pues la divinidad crea todo no por

[152] III 26.

[153] *Carta a Anebo* II 6b SODANO.

movimientos naturales celestes o por la materia parcelada o por los poderes así distribuidos, sino que crea los mundos con sus pensamientos, su voluntad, las formas inmateriales, por medio del alma eterna tanto hipercósmica como encósmica; el fabricante de imágenes se dice que las produce por medio de los astros en revolución, pero, según parece, no es así en realidad y en verdad. En efecto, ya que hay en torno a los dioses celestiales poderes infinitos, un género es el último de todo lo que hay en ellos, el género físico. De este género físico, a su vez, una parte, consistente en razones seminales y residente, antes de estos principios seminales, en ideas inmóviles, precede por sí lo creado; otra parte, situada en los movimientos y poderes sensibles y visibles, en las emanaciones y cualidades celestes, domina sobre todo el orden visible; la última parte de este orden reina, en los lugares terrestres, sobre la creación visible terrestre. De este dominio sobre la creación visible y de las cualidades, perceptibles por los sentidos, de las emanaciones enviadas desde el cielo se sirven muchas otras artes, como la médica, la gimnástica y todas cuantas su actividad tiene que ver con la naturaleza; ciertamente la fabricación de imágenes arrastra a partir de ello una parte generadora muy oscura.

Debe manifestarse la verdad así como es, esto es, que el fabricante de imágenes no se sirve de las revoluciones mismas de los astros o de los poderes inherentes a ellas o establecidos por naturaleza en torno a ellas ni es capaz en absoluto de alcanzarlos; artificial[154] y no teúrgicamente él se aproxima a los poderes que fluyen últimos de forma visible desde su naturaleza a la parte extrema del universo. Estos poderes, en efecto, creo, la materia particular, mezclándose con ella, pueden, unas veces de una manera y otras de otra,

[154] El arte del mago, no el del teúrgo.

modificarla, cambiar su forma y figura, y ciertamente admiten también traslación, de unos a otros de los elementos materiales, de los poderes que están en las substancias particulares; una tal variedad de actividades y combinación de numerosos poderes materiales no difieren sólo por completo de la *demiurgía* divina sino también de la producción de la naturaleza; y, en efecto, la naturaleza realiza sus propias obras en conjunto y al mismo tiempo, y lleva a término todo con actos simples y no compuestos. Queda, pues, que es una mezcla artificial esta técnica relativa al flujo celeste último y visible y a lo que mana de la naturaleza celeste.

¿Por qué, pues, el fabricante de imágenes, que hace esto, 29
reniega de sí mismo, él que es mejor y de origen mejor[155], y parece tener completa confianza en imágenes inanimadas, a las que se les insufla sólo apariencia de vida, mantenidas externamente por una armonía artificial y multiforme, simplemente efímeras? ¿En ellas está lo genuino y verdadero? Pero nada de lo plasmado por el arte humano es sincero y puro. ¿Reina entonces en ella la simplicidad y uniformidad del acto o de la composición toda? Ni mucho menos. Pues son productos, según su composición aparente, de cualidades heterogéneas y opuestas. ¿Es visible en ellas un poder puro y perfecto? En modo alguno. Pues tal masa de emanaciones resulta una combinación adventicia y heterogénea que se demuestra débil y vana. Pues si no es así, ¿la estabilidad está presente en las imágenes de las que ellos hablan? Ni mucho menos. Pues estas imágenes se extinguen más rápidamente que las imágenes que se ven en los espejos. Pues, una vez que se ha echado el incienso sobre el fuego, al punto se forman ellas a partir de los vapores ascendentes, pero una vez que él se ha mezclado con todo el aire y se ha

[155] Cf. PLATÓN, *Fedro* 246b3, 253d4.

desvanecido, también la imagen se disipa al punto, y por naturaleza no puede durar ni un instante[156].

¿Por qué esta huera fábrica de milagrerías va a ser buscada con afán por un hombre que ama la contemplación de la verdad? Yo no le concedo ningún valor. Y si este alma gusta de conocer estas mismas creaciones ficticias de la materia totalmente sensible, por las que se afana y ocupa, el mal no sería grave, a excepción del peligro que impone para ella el hacerse semejante a las imágenes en las que ha puesto su fe. Pero si tiene a estas imágenes como dioses, esta absurdidad no será ni decible de palabra ni soportable de hecho. Nunca, en efecto, en tal alma resplandecerá una luz divina, pues, por naturaleza ni se entrega a los que una vez han actuado en su contra ni tienen lugar en que recibirla los seres poseídos por fantasmas tenebrosos. Lejos de la verdad, pues, tal taumaturgia de fantasmas aparece unida a muchas sombras.

30 «Pero éstos, afirma, observan el movimiento de los cuerpos celestes e indican con qué astro que hace rotación con tal o cuál tienen lugar oráculos falsos o verdaderos, y las acciones inoperantes o anunciadoras o eficaces»[157]. Pero tampoco por estas razones tendrán estos fantasmas ningún valor divino. En efecto, los últimos elementos del mundo creado son movidos por las rotaciones de los cuerpos celestes y simpatizan con las emanaciones procedentes de ellos; ahora bien, si se examina con exactitud ello, se demuestra lo contrario. En efecto, lo que es por completo fácilmente cambiante y de cualquier forma modificado por los movimientos extrínsecos hasta el punto de acabar siendo inope-

[156] Este tipo de piromancia interpreta las imágenes formadas por el humo del incienso sobre carbones encendidos. Cf. Hipólito, *Refutación de todas las herejías* IV.

[157] *Carta a Anebo* II 6c Sodano.

rante, operativo, anunciador o eficaz tan pronto de una manera como tan pronto de otra, ¿cómo es posible que ello participe en sí de un minúsculo poder divino? ¿Entonces qué? ¿Los poderes inherentes a la materia son elementos demónicos? No, por cierto. Pues ninguno de los cuerpos sensibles y particulares engendra démones, por el contrario son más bien ellos quienes son engendrados y custodiados por los démones. Y tampoco un hombre puede modelar formas demónicas al estilo teatral, sino que, al revés, es más bien él quien es modelado y creado por los démones, en la medida en que participa del cuerpo sensible. Lo demónico tampoco es engendrado como una masa resultante de elementos sensibles; por el contrario, él es más bien simple y actúa uniformemente sobre los compuestos. En consecuencia, los seres sensibles no serán ni anteriores ni más estables que esta clase, sino que ella, superior en dignidad y poder, hace partícipe a los seres sensibles de la permanencia que pueden recibir. Salvo si se denominan a las imágenes démones, ampliando incorrectamente tal denominación.

Una es la naturaleza de los démones y otra distinta la de las imágenes y el rango de cada uno de ellos está bastante distante entre sí. Además, en verdad, el corego de las imágenes difiere del gran jefe de los démones. Sin duda también tú lo admites, cuando dices que «ningún dios o demon es hecho descender por ellas»[158]. ¿Qué valor podría tener, pues, una acción sagrada o una presciencia del futuro que no participa en absoluto del dios o del demon? De forma que es preciso saber también qué naturaleza tiene esta taumaturgia, pero en modo alguno hacer uso o creer en ella.

Una interpretación aún peor que ésta de los rituales sagrados es la que atribuye la causa de la adivinación «a un 31

[158] *Carta a Anebo* II 6c SODANO.

género de naturaleza engañosa, que asume todas las formas y variopinto, que desempeña el papel de los dioses, de los démones y de las almas de los muertos»[159]. Te diré a este respecto las palabras que una vez oí decir a los profetas caldeos[160].

Cuantos son dioses de verdad son sólo dadores de bienes[161], tienen relación sólo con los hombres buenos y están con los purificados por el arte hierático, amputan de ellos toda maldad y toda pasión. Cuando ellos resplandecen, el mal y lo demónico desaparecen, dejando su lugar a los seres superiores como la tiniebla a la luz y no turban en ningún caso a los teúrgos; ellos, como reciben toda virtud, se hacen honestos de costumbres y hombres de orden, son liberados de las pasiones y de todo movimiento desordenado, purificados de las maneras ateas e impías[162]. Pero todos cuantos son ellos culpables y sin ley ni orden saltan sobre las cosas divinas, y, por la debilidad de la propia acción o del poder existente en ellos, no pueden alcanzar a los dioses, o bien a causa de ciertas manchas son excluidos de la unión con los espíritus puros, en tales circunstancias se unen con los es-

---

[159] *Carta a Anebo* II 7 SODANO.

[160] Caldeo, de entrada, designa al que habita en la baja Mesopotamia y posteriormente a los miembros del sacerdocio babilonio. También se utilizó para los griegos que estudiaron en Babilonia y se consideraban discípulos de los babilonios y para los charlatanes que pretendían adivinar el futuro por las estrellas. Según la tradición, en época de Marco Aurelio existieron las figuras de Juliano el Caldeo y su hijo Juliano el teúrgo, base de los *Oráculos Caldeos*, en los que se contendría esta doctrina. Cf. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Apología contra Juliano* IV 125; AGUSTÍN, *Ciudad de Dios* X 11. Sobre la estructura y contenido de este epígrafe, cf. A. R. SODANO, *op. cit.*, págs. 315-319.

[161] Cf. PLATÓN, *República* 509b8-9, 379c2-7; *Oráculos Caldeos*, frag. 15.

[162] Referencia, creemos, al cristianismo, al que se aludirá en más ocasiones en este capítulo.

píritus malos, y, llenos por ellos de la peor inspiración, se hacen malvados e impíos, llenos de placeres desenfrenados, plenos de malicia, devotos de modos de pensar y obrar extraños a los dioses, y, para decirlo de una vez, se hacen semejantes a los malos démones con los que se unen.

Éstos, pues, como están llenos de pasiones y de maldad, por connaturalidad atraen hacia sí a los espíritus perversos y son excitados por ellos a toda maldad, se acrecientan de esta manera entre sí, como un círculo que une el fin con el comienzo y da lugar así a la misma sucesión. Las teorías, pues, que son errores sacrílegos de impiedad, que de forma desordenada se aplican a las operaciones sagradas y de forma desordenada tientan también a los que se introducen en ellas, y que a veces, según parece, hacen festejar un dios en lugar de otro y a veces introducen démones malvados en lugar de dioses, a los que se llama «antidioses», estas teorías no se imputan jamás a la mántica hierática. En efecto, el bien es más opuesto al mal, más que al no bien.

Al igual que los sacrílegos combaten sobre todo el culto de los dioses, del mismo modo también los que tienen trato con los démones engañadores y causantes de intemperancia combaten indudablemente a los teúrgos, pues éstos expulsan y destruyen por completo todo espíritu malvado, y extirpan totalmente toda maldad y toda pasión, se da una participación pura de los bienes en los puros, y desde arriba por el fuego son ellos llenos de la verdad; ellos no sufren obstáculo alguno por parte de los malos espíritus, ninguna dificultad les impide los bienes del alma; no les importuna en absoluto «vanidad o adulación o goce de exhalaciones o violencia»[163], por el contrario, todo ello, como alcanzado por el impacto de un rayo, se retira y cede sin tocarle, inca-

---

[163] Cf. *Carta a Anebo* II 7 Sodano.

paz de acercárseles. Ésta es, pues, la única clase de mántica pura, hierática y verdaderamente divina; «ella no precisa», como tú dices, «de mí o de algún otro como árbitro, para que la prefiera entre muchas»[164], por el contrario, ella trasciende todo, siendo sobrenatural, eterna, preexistente, sin admitir comparación alguna ni preeminencia preestablecida sobre un gran número; está separada y por sí en la unicidad su forma precede todo. A ella es preciso que tú, y cualquiera que ame verdaderamente a los dioses, te entregues por completo, pues de esta clase de adivinación provienen a la vez en los oráculos la verdad infalible y en las almas la virtud perfecta. Con ellas dos se concede a los teúrgos el ascenso al fuego inteligible, que es preciso proponer como fin a toda presciencia y a toda actividad teúrgica.

Vanamente introduces[165], pues, «la opinión de los ateos, que consideran que toda la mántica es obra del demon malvado»[166], pues no merecen que se les mencione en las discusiones en torno a los dioses, y al mismo tiempo son ignorantes de la distinción entre lo verdadero y lo falso, por estar alimentados desde el principio en las tinieblas, y no pueden nunca reconocer los principios, de los que todo ello procede. Tenga aquí su fin nuestras definiciones sobre el carácter de la mántica.

---

[164] *Carta a Anebo* II 7 SODANO.

[165] *Carta a Anebo* II 7 SODANO.

[166] El cristianismo aceptaba la Revelación, pero atribuía la mántica y magia «paganas» a la acción de malos démones. Basta con recorrer, por ejemplo las páginas de la *Preparación Evangélica* de EUSEBIO, coetáneo de Jámblico, quien no ceja en calificar a los adivinos de charlatanes y estafadores y a los oráculos de obra de démones malignos, que no transmiten verdad, ya que, por ejemplo, no han previsto ni impedido la destrucción de sus templos, caso de Delfos, Zeus Capitolino y Hestia en Roma o el Serapeo de Alejandría. De todo ello el cristiano se ve liberado merced a la enseñanza del Salvador.

LIBRO IV

Ea, pues, examinemos a continuación las objeciones estimadas, cuáles son y qué fundamento tienen. Y en verdad si nos extendemos un poco más en algunas, como disertando a nuestro arbitrio y con tiempo, debes perseverar animosamente y ser paciente. Pues respecto a las ciencias más importantes deben elevarse también los grandes esfuerzos, que han sido puestos a prueba con rigor durante mucho tiempo, si vas a conocerlas perfectamente. Tú, pues, conforme a la presente cuestión, como comenzaste, expón los puntos controvertidos que te plantean dificultad, y yo, a mi vez, te daré la explicación. Dices, en efecto: «Lo que me turba sin duda mucho es de qué modo los dioses invocados como seres superiores reciben órdenes como inferiores»[167]. Yo te diré la distinción plena, digna de consideración, relativa a los seres evocados, a partir de la cual te será posible determinar con claridad, respecto a lo que preguntas, lo posible y lo imposible. 1

Los dioses y cuantos seres son superiores a nosotros quieren lo bello, sin envidia llenan de bienes, con benevolencia otorgan graciosamente a los santos lo que les convie-

[167] *Carta a Anebo* II 8a SODANO.

ne, llenos de compasión por las penas de los teúrgos y de cariño por los que ellos han engendrado, criado y educado. Las clases intermedias presiden el juicio; aconsejan lo que se debe hacer y de qué conviene abstenerse, colaboran en las acciones justas, impiden las injustas, y a muchos de los que intentan arrebatar injustamente los bienes ajenos o perjudicar a alguien al margen de las normas o matar, hacen que ellos sufran lo mismo que pensaban hacer a otros. Existe también otro género entre los seres superiores que se nos presenta privado de razón y de juicio, al que no le ha sido asignado más que un solo poder por la distribución del dominio sobre cada parte, cuando a cada uno le han sido prescritas sus tareas. Lo mismo que la función del cuchillo es cortar y no hace ninguna otra cosa más que ésta, así también de los espíritus distribuidos en el Todo, según la necesidad parcial de la naturaleza, uno divide y otro reúne a los seres. Ello se ve también en los fenómenos: en efecto, los antros denominados de Caronte emiten vapores capaces de matar indistintamente todo lo que cae en ellos[168]. Así también algunos espíritus invisibles, habiendo recibido en suerte cada uno un poder distinto, por naturaleza hacen aquello sólo que les ha sido asignado. Por consiguiente, si alguno, tras asumir lo que concurre al orden del todo, se torna a otro fin y hace algo contra la ley, el daño será propio de quien hace mal uso.

2 Es éste también otro aspecto de nuestro tema. Pero el que ahora se ofrece a nuestro examen, vemos a veces que se da. En efecto, las órdenes tienen lugar en relación a los espíritus que no disponen de razón propia ni tienen principio de juicio. Y ello no acaece ilógicamente. En efecto, nuestro

[168] Cf. PLINIO, *Historia Natural* II 95, 207-208; PSEUDO ARISTÓTELES, *Del Mundo* 4, 395 b 28.

intelecto, puesto que tiene por naturaleza la facultad de razonar y de distinguir cómo son las cosas, puesto que ha reunido en sí muchos poderes vitales, tiene por costumbre dar órdenes a los seres privados de razón que desempeñan una sola actividad. En efecto, los invoca como superiores, porque intenta arrastrar de todo el cosmos que nos rodea los seres que contribuyen al todo hacia lo que está contenido en las esferas particulares; y, en cambio, les da órdenes como a inferiores, porque con frecuencia algunas partes de lo que hay en el mundo son por naturaleza más puras y más perfectas que lo que se extiende al mundo entero; por ejemplo, si un ser está dotado de intelecto y otro es absolutamente inanimado o físico, entonces el que tiene menos extensión es más poderoso que el que tiene una extensión mayor, por alejado que esté de él en grandeza y en magnitud de dominio.

Esto tiene también otra explicación. La teúrgia toda tiene un doble aspecto: por un lado, es ejercida por hombres y guarda nuestro orden en el todo conforme a naturaleza y, por otro, fortalecida por los símbolos divinos y elevada sobre la tierra por ellos se une a los seres superiores y armoniosamente se mueve según su ordenación, caso en el que la teúrgia naturalmente puede revestir la figura de los dioses. De acuerdo con esta diferencia ella invoca los poderes universales con razón y como superiores, en tanto que el evocador es un hombre, y, por otra parte, les da órdenes, porque reviste de alguna forma por los símbolos secretos el aspecto hierático de los dioses.

Pero para resolver estas dificultades de forma aún más 3
conforme a la verdad, creemos justo suprimir en las evocaciones las plegarias que parecen dirigidas como a hombres así como las órdenes dadas con gran ardor en el cumplimiento de las operaciones. En efecto, si la comunión de un amor concordante y una ligazón indisoluble de unidad con-

tienen la operación hierática, para que ella sea realmente divina y superior a toda acción común conocida por los hombres, no puede aplicársele el nombre de ninguna acción humana, ni el modo de llamar que utilizamos cuando nosotros intentamos hacer venir lo que está distante, ni el dar órdenes tales cuales a cosas separadas, cuando ponemos mano a una cosa tras otra; por el contrario, la misma actividad del fuego divino que resplandece universalmente de forma espontánea, sin que se le llame o incite, actúa del mismo modo a través de todos los seres, tanto los que la comunican como los que pueden participar de ella.

Mucho mejor es lo que ahora estamos diciendo, que las obras de los dioses no se cumplen por oposición o diferencia, como los fenómenos tienen por costumbre producirse, sino que toda la acción en ellos se lleva a cabo por identidad, unidad y acuerdo. Así pues, si distinguimos entre invocante e invocado, ordenante y ordenado, mejor y peor, trasladamos en cierta forma la oposición del devenir a los bienes no engendrados de los dioses; pero si, como es justo, menospreciamos todo ello como nacido de la tierra, y si atribuimos a los seres superiores la comunidad y la simplicidad como más preciosas que el abigarramiento de las cosas de aquí abajo, se elimina al punto el primer presupuesto de estas cuestiones, de forma que no queda ninguna duda razonable al respecto.

4 ¿Qué diremos ahora sobre la cuestión siguiente, por qué los evocados creen recto que el que venera sea justo, mientras ellos mismos aceptan la incitación a cometer injusticia? Respecto a ello puedo tener mis dudas sobre «practicar la justicia»[169], pues la definición no parece la misma para nos-

[169] Cf. *Carta a Anebo* II 8a SODANO.

otros y para los dioses. Nosotros, en efecto, puesto que somos cortos de vista, consideramos los asuntos presentes y la vida que está a nuestros pies[170], cuál es y cómo deviene; por el contrario, los seres superiores a nosotros conocen toda la vida del alma y todas sus existencias anteriores, y si envían una pena a la plegaria de los invocadores, no la aplican contra justicia, sino poniendo su mirada en las faltas cometidas en las vidas anteriores del alma por parte de quienes van a sufrirla, lo cual los hombres, al no verlo, consideran que ellos se ven injustamente aquejados por las desventuras que padecen.

5 También respecto a la providencia, los hombres acostumbran a plantear generalmente el mismo problema: algunos que no han cometido previamente ninguna injusticia son desgraciados inmerecidamente. En este mundo ellos no pueden reflexionar sobre qué es por ventura el alma, qué vida en su totalidad ha tenido y cuántas faltas ha cometido en vidas precedentes, y si no está sufriendo eso que antes hizo. Y también muchas injusticias escapan de la valoración humana, pero son conocidas por los dioses, pues ellos no se proponen el mismo objeto de la justicia que los hombres. Los hombres definen la justicia[171] como «el deber particular de cada alma»[172] y el reparto merecido de acuerdo con las leyes establecidas y la constitución en vigencia; los dioses, en cambio, poniendo su mirada en el orden todo del mundo y en la contribución de las almas a los dioses, imponen un juicio sobre las penas. Es la razón por la que de forma distinta entre los dioses y entre nosotros se hace el discernimiento de lo justo, y no sería asombroso que en la mayoría

[170] Cf. Píndaro, *Píticas* III 60.

[171] Cf. Jámblico, *Vida Pitagórica* XXX 167-186.

[172] Entre otros pasajes de la *República* de Platón, cf. IV 444 c 8, 441 d.

de los casos no lleguemos al discernimiento supremo y perfecto de los seres superiores.

¿Qué impide que la justicia sea juzgada por parte de los dioses de manera distinta en cada caso singularmente y teniendo en cuenta toda la familia de las almas? En efecto, si la comunidad de la misma naturaleza entre cuerpos y almas sin cuerpos produce la misma conexión con la vida universal y un orden común, es necesario también que la expiación de pena se exija a todos los seres, sobre todo cuando la magnitud de las injusticias cometidas previamente por un alma supera la expiación del castigo, proporcionado a las faltas, que se puede obtener a partir de una sola alma. Y si añadieran también otras distinciones, por las cuales se demuestra que entre los dioses lo justo es de otra manera a como es reconocido entre los hombres, tendríamos también a partir de ello una vía para nuestro tema; pero para mí los solos principios expresados con anterioridad me son suficientes para demostrar el género universal y omnicomprensivo de la curación que se da en los juicios divinos.

6 Pues bien, para combatir plenamente la objeción ahora expresada, concedamos, si quieres, lo contrario, de lo que hemos establecido, esto es, que se cometen injusticias en las prácticas invocadoras. Que de ello no hay que echar las culpas a los dioses, es evidente de inmediato, pues los buenos son causas de bienes e inocentes de todo mal [173] y los dioses por esencia tienen el bien y, por tanto, no hacen nada injusto. Se deben, pues, investigar las causas de lo acaecido injustamente, y, si no somos capaces de encontrarlas, no es preciso abandonar la verdadera concepción sobre los dioses, ni, porque estemos en duda sobre «si el mal tiene lugar y

[173] Cf. Platón, *República* X 617e5, II 379b17; *Timeo* 42d4; *Epínomis* 983d3.

cómo tiene lugar»[174], es preciso apartarse de la noción efectivamente clara sobre los dioses. Es, en efecto, mucho mejor reconocer que la inaptitud de nuestras fuerzas ignora cómo se cometen las injusticias que admitir respecto a los dioses una falsedad imposible, de la que todos, griegos y bárbaros, tienen en verdad una opinión contraria.

Así es, pues, la verdad. Sin embargo, es preciso añadir 7
las causas que dan lugar en ocasiones a los males, cuántas son y cuáles; y, en efecto, su especie no es simple, sino que, siendo múltiple, determina el nacimiento de males múltiples[175]. Si, en efecto, era verdad lo expresado recientemente sobre las imágenes y los malos démones que simulan la presencia de los dioses y de los buenos démones, resulta bastante claro que de ahí fluye la raza maléfica, en cuyo ámbito suele darse tal oposición. Ella considera conveniente, en efecto, que el que venera sea justo, pues simula ser como la especie divina, pero ella sirve a la injusticia, pues es por naturaleza perversa. La misma argumentación, pues, sea sobre lo falso y lo verdadero, sobre lo bueno y sobre lo malo. Lo mismo que, en efecto, en los oráculos sólo atribuimos a los dioses la verdad y, cuando vemos que en ellos se profiere mentira, la remitimos a otro tipo de causa, a los démones, así también, en el ámbito de lo justo e injusto, es preciso atribuir a los dioses y a los buenos démones sólo lo bello y lo justo, mientras que lo injusto y vergonzoso lo llevan a cabo los démones por naturaleza perversos. Lo completamente concorde, lo que está en armonía consigo mismo y que es siempre idéntico a sí mismo conviene a los seres superiores, mientras que lo opuesto, lo no armónico y nunca idéntico es la característica de la disidencia demónica, en

[174] Cf. Plotino, *Enéadas* I 8.

[175] Para este apartado, cf. Porfirio, *Sobre la abstinencia* II 38-40; Proclo, *Sobre la existencia del mal* IV 16-17.

cuyo ámbito no causa asombro encontrar las disputas; lo contrario, si no fuera así, causaría más asombro.

8 Pues bien, partiendo, a su vez, de otra base, establezcamos que las partes corpóreas del todo no son ni inactivas ni privadas de poder, sino que cuanto más superan a las nuestras en perfección, belleza y grandeza, tanto mayor poder reconocemos que se da en ellas. Ellas, en efecto, por sí tienen cada una un poder distinto y producen actos diferentes, pero en sus recíprocas relaciones ellas pueden realizar mucho más. Ciertamente desde el universo desciende a las partes una acción multiforme, ya simpatética según la semejanza de los poderes ya por acomodación del agente al paciente. Así pues, a causa de las necesidades corpóreas les acaece a las partes males y fatalidades, que son para el todo y para la armonía del todo saludables y buenas, pero aportan a las partes una corrupción necesaria, sea porque no pueden soportar las actividades del todo, sea en segundo lugar por una mezcla y fusión de su propia debilidad, sea en tercer lugar por una asimetría de las partes entre sí.

9 Tras el cuerpo del mundo, de su naturaleza derivan muchos efectos, pues la concordancia de lo semejante y la oposición de lo desemejante provocan no pocas consecuencias. Además, la confluencia de muchos elementos en el único viviente del Todo y los poderes del mundo, en su cantidad y cualidad, actúan, para decirlo de una vez, de una manera sobre los universales, de otra sobre los particulares a causa de la debilidad dividida de las partes; por ejemplo, la amistad, el amor y la discordia[176], que actúan activamente en el Todo, son pasiones en los individuos que participan de ellos, y, mientras en la naturaleza de los universales tienen

[176] Son principios de EMPÉDOCLES, cf. 31 B 17 DIELS-KRANZ.

primacía en formas y razones puras, participan de una cierta indigencia y ausencia de forma material en los particulares: unidos entre sí en el Todo, en las partes están en discordia. Y así, en todas las cosas, los particulares, que participan de ellos junto con la materia, se alejan de lo bello, de lo perfecto y de la totalidad. Algunas de las partes incluso perecen para salvar los universales naturalmente constituidos, y a veces las partes son consumidas y oprimidas, aunque lo que nace como universal permanece intacto lejos de tal perturbación.

Resumamos, pues, los resultados de nuestros razonamientos. Si algunos de los invocadores se sirven de poderes físicos o corpóreos del universo, el don de esta actividad es no deliberado y sin malicia, pero el que se sirve de ella torna el don hacia lo contrario y malo. El don se mueve con él simpatéticamente en virtud de una semejanza y, por esta semejanza, de forma opuesta a las pasiones, pero el invocador, voluntariamente, arrastra contra justicia hacia el mal lo que le ha sido otorgado. Y el don, conforme a la armonía única del universo, hace que lo más alejado coopere, y si alguno, aun sabiéndolo, intentara arrastrar inconvenientemente ciertas partes del Todo hacia otras partes, de ello no son ellas causa, sino que la audacia de los hombres y la trasgresión del orden cósmico trastornan la belleza y las normas. Puesto que los dioses, pues, no hacen lo que se cree malo, sino las naturalezas que descienden de ellos y los cuerpos, y puesto que no son éstos, como se cree, quienes por sí infunden una falta, sino que para la salvación del universo envían sus propias emanaciones a los de la tierra, y puesto que ellos, recibiéndolas, las transforman con una mezcla propia y alteración, y, dadas para un fin, las desvían a otros, por todas estas razones queda perfectamente demostrado que la divinidad es inocente del mal y de la injusticia.

242. – 6

11 Tras esto preguntas y a la vez no sabes cómo explicar[177] «que a quien los invoca sin ser puro de los placeres amorosos no le prestarán oído, mientras que ellos no dudan en inducir a placeres amorosos ilícitos a cualquiera»[178]. Esto tiene también una solución clara a partir de lo dicho previamente: o bien ello se da al margen de las leyes, pero según otra causa superior a las leyes, o bien estos hechos son conforme a la armonía y amistad cósmica, pero según una mezcla no simpatética en las partes, o bien el don de los bienes otorgados convenientemente es desviado en sentido contrario por quienes los reciben.

12 No obstante, es preciso también examinar particularmente esta cuestión, cómo se produce y qué razón tiene. Es preciso considerar que el Todo es un viviente único. Sus partes son localmente distantes, pero en virtud de su naturaleza única se afanan mutuamente. Toda la fuerza que las une y la causa de su mezcla arrastran naturalmente estas partes a una fusión recíproca. Ellas pueden ser estimuladas por el arte y puestas en tensión más de lo necesario. Ciertamente, por sí, esta fuerza que las une y esta tensión en torno a todo el universo son buenas y causa de plenitud, realizan una armónica comunión, unión, simetría, infunden en la unidad el principio indisoluble del amor, que domina lo que es y lo que deviene. En las partes, por el contrario, a causa del alejamiento mutuo y de los universales, y porque, según su naturaleza particular, son imperfectas, incompletas y débiles, el contacto se hace con pasión, de ahí que en la mayoría haya innata concupiscencia y deseo.

Viendo, pues, estas fuerzas así implantadas en la naturaleza y distribuidas en ella, el arte, que también está distri-

---

[177] *Carta a Anebo* II 8a Sodano.

[178] Ataque a la mitología tradicional desde época de los presocráticos desde un punto de vista moral.

buido de manera multiforme por la naturaleza, las arrastra de forma variopinta y las desvía; lleva al desorden lo ordenado por sí, llena la belleza y la simetría de las formas de asimetría y deformidad, transfiere el fin augusto connatural en virtud de la unidad a una satisfacción distinta, indecente y vulgar, que resulta de elementos diferentes conforme a la pasión; proporciona por sí una materia, que es incapaz de generar la belleza, sea que ella la recibe del todo o porque le da otras formas; mezcla numerosos poderes naturales diferentes, por los que dirige, como quiere, las uniones con vistas a la generación. Por todos lados, pues, estamos demostrando que tal disposición a la unión amorosa procede de un arte humano y no de coacción demónica o divina.

Examina, pues, otra clase de causas: cómo una piedra o 13
una hierba tienen con frecuencia por sí una naturaleza capaz de destruir o, por el contrario, de unir lo que viene a la existencia; pero no en ellas sólo, sino también en naturalezas mayores y de mayor nivel, existiría esta fuerza natural, la cual los incapaces de comprenderla quizás podrían transferir las acciones de la naturaleza a las obras superiores. Ahora bien, hemos reconocido ya que en el mundo creado y a propósito de los asuntos humanos y cuanto es terrestre la raza de los démones perversos pueden ejercer mayor poder. ¿Qué maravilla, pues, habría en que tal raza lleve a cabo tales acciones? En efecto, no cualquier hombre podría discernir en esta clase cuál es la buena y la mala o por qué signos se diferencian la una y la otra. Siendo incapaces de darse cuenta de ello, hacen absurdas conjeturas al respecto en la investigación de la causa, y la remiten a los géneros superiores a la naturaleza y al orden demónico. Y si en este caso contribuyen también a la operación algunas facultades del alma particular —la que es retenida en el cuerpo y la que ha abandonado el cuerpo terreno en el que ha estado

encerrada como en una ostra y vaga errante aquí abajo por los lugares de la generación en un pneuma turbio y húmedo— esta opinión sería verdadera, pero muy lejana de la causa de los géneros superiores. En modo alguno, pues, lo divino y cuanto género demónico es bueno prestan su servicio a los deseos ilícitos de los hombres en materia amorosa, pues evidentemente son otras muchas las causas de ello.

LIBRO V

1 Pues bien, a continuación planteas una cuestión que es común, se puede decir, a todos los hombres, tanto los que pasan su vida en el estudio como los que no tienen experiencia en la práctica de los razonamientos, me refiero «al tema de los sacrificios, cuál es su utilidad o su poder en el universo o entre los dioses, por qué razón se hacen de una manera conveniente para quienes son honrados y de una manera beneficiosa para quienes ofrecen los dones»[179]. Se añade aquí también otra contradicción, si «los intérpretes deben abstenerse de lo que tiene vida, para que los dioses no resulten contaminados con los vapores procedentes de los seres vivos»[180], pues ello resulta contradictorio con el hecho de que ellos son seducidos especialmente por los vapores procedentes de los seres vivos.

2 Ahora bien, el conflicto entre estas argumentaciones se podría resolver fácilmente, mostrando la supremacía del todo sobre las partes y recordando la superioridad trascendente de los dioses sobre los hombres. Por ejemplo, lo voy a repetir: el alma universal preside todo el cuerpo cósmico,

---

[179] *Carta a Anebo* II 8b Sodano.

[180] *Carta a Anebo* II 8b Sodano.

los dioses celestes gobiernan el cuerpo celeste, no hay daño en la recepción de pasiones ni es un obstáculo a las intelecciones, mientras que para el alma particular no es ventajoso tener comunión con el cuerpo en estos dos aspectos. Si alguien, observando esto, enlaza esta otra cuestión: «Si el cuerpo es una atadura para nuestra alma, será también una atadura para el alma universal, y si el alma particular hace conversión hacia el cuerpo, también el poder de los dioses del mismo modo hace conversión hacia la generación», cualquiera podría responder a esta dificultad diciendo que no sabe cuánta es la superioridad de los seres superiores sobre los hombres y la del todo sobre las partes. Ahora bien, los predicados antitéticos que se aplican a objetos diversos no incitan a ninguna contestación.

3 También aquí, por tanto, es suficiente la misma argumentación: en nosotros el placer de los cuerpos, que un día fueron asociados al alma, deja la impronta de pesadez e impureza, provoca molicie y causa al alma muchas otras enfermedades; en los dioses, en cambio, en los seres cósmicos y causas universales la exhalación que asciende de las víctimas de manera ritual (en tanto contenida y no continente, coordinada con el todo y no coordinante de los universales y de los dioses) armoniza ella con los seres superiores y causa universales, sin poseerlos ni armonizarlos con ella.

4 Tampoco lo que se te mete en la cabeza como una objeción respecto a la abstinencia de lo animado presenta dificultad alguna, si se la entiende correctamente[181]. No es, en efecto, «para que los dioses no sean contaminados por los vapores procedentes de los animales, por lo que sus fieles se abstienen de lo animado»[182]. ¿Qué exhalación podría apro-

---

[181] Cf. PORFIRIO, *Sobre la Abstinencia* II 38-40.

[182] Cf. *Carta a Anebo* II 8b SODANO.

ximarse desde los cuerpos a ellos, los cuales, incluso antes de que algo material afecte a su poder, siegan la materia sin entrar en contacto con ella? Y no sólo su poder destruye y aniquila todos los cuerpos sin aproximarse a ellos, sino que incluso el cuerpo celestial no se mezcla con ninguno de los elementos materiales, y no podría acoger en sí nada extraño, ni dar una parte de sí a lo que le es ajeno. ¿Cuándo un vapor que circula en torno a la tierra, el cual, tras elevarse no más de cinco estadios, cae de nuevo en la tierra, puede aproximarse al cielo o alimentar el cuerpo dotado de movimiento circular e inmaterial o causar en él, en general, o una contaminación o cualquier otra afección?

En efecto, se reconoce que el cuerpo etéreo escapa a toda contraposición, que está libre de toda alteración y absolutamente puro de toda posibilidad de transformarse en cualquier otro cuerpo, que está libre por completo de todo movimiento centrípeto y centrífugo, pues no se inclina de un lado o de otro o se mueve circularmente. Por tanto, por parte de los cuerpos compuestos de diferentes poderes y movimientos, que varían de todas maneras o se mueven arriba o abajo, no se da una comunidad de naturaleza o de poder o de exhalación que pueda mezclarse con los cuerpos celestes, ni podrá tener alguna influencia en ellos, que están completamente separados. Estos cuerpos, en efecto, al ser no engendrados, no tienen ninguna posibilidad de acoger en sí el cambio pròcedente de lo que deviene. ¿Acaso los dioses podrían ser contaminados por tales vapores, ellos que súbitamente, de un solo golpe, por decirlo así, siegan los vapores de la materia toda y de los cuerpos materiales?

Ello, pues, no merece la pena suponerlo. Antes bien, se debe pensar que estos seres son ajenos a nosotros y a nuestra naturaleza. En efecto, los seres divididos en seres particulares pueden tener una comunión recíproca de acción o

pasión, así como los seres materiales con los materiales, y, en general, los de la misma naturaleza con los de la misma naturaleza, mientras que los seres que son de una naturaleza distinta y cuantos son absolutamente superiores y se sirven de naturalezas y poderes diversos, ésos no son capaces o de actuar los unos sobre los otros o de recibir algo unos de otros. La contaminación, pues, procedente de los cuerpos materiales puede recaer en lo que está sometido a un cuerpo material, y la purificación de ello es precisa para aquellos que pueden ser contaminados por la materia. ¿Pero los seres que no tienen en absoluto una naturaleza dividida ni poseen la capacidad de recibir en sí las pasiones procedentes de la materia, en qué podrían ser contaminados por los seres materiales? ¿Y cómo lo divino puede ser perturbado por mis pasiones o las de cualquier otro hombre, si ello no tiene nada en común con nosotros y preexiste superior a la debilidad humana?

Ni una cosa ni otra, por tanto, interesa a los dioses, ni que nosotros estemos repletos de cuerpos materiales (pues eso no les hace absolutamente nada ni ellos están contaminados por nuestra mancha, pues son absolutamente incontaminados y puros), ni si algunos vapores materiales de los cuerpos se esparcen en torno a la tierra. Éstos están sumamente lejos de su esencia y poder.

Todo el fundamento de la oposición desaparece, si ninguno de los términos concierne a los dioses. ¿Lo que no existe en absoluto, cómo implicaría un conflicto? En vano, pues, sospechas tales cosas en tanto absurdas e introduces objeciones indignas de los dioses, las cuales razonablemente no se aceptarían a propósito de hombres de bien. En efecto, el ser seducido por la exhalación de vapores ningún hombre sensato y sin pasiones podría admitirlo, menos aún, creo, uno de los seres superiores. Pero ello lo trataremos un

poco más lejos[183], ahora, eliminada la oposición con muchas soluciones, pongamos término aquí a la reflexión sobre la primera cuestión.

En cuanto a la pregunta de mayor entidad que planteas y 5
sobre cuestiones más importantes, ¿cómo podría responderte breve y suficientemente si precisa de una interpretación difícil y extensa? «Te lo diré y no regatearé esfuerzo alguno, y tú intenta seguir»[184] esta concisa exposición, que a veces sólo llega a una simple alusión. Yo te voy a exponer mi opinión personal sobre los sacrificios, en el sentido de que nunca es preciso admitirlos por solo honor, al igual que honramos a los bienhechores, ni por testimonio de nuestra gratitud por los bienes que los dioses nos han otorgado[185], ni por las primicias o por compensación de ciertos dones otorgados a cambio de dones más considerables proporcionados por los dioses, pues ellos son comunes y adecuados para los hombres, procedentes de la forma de vida común y en modo alguno preservan la superioridad absoluta de los dioses y su rango como causas trascendentes.

Pero lo más importante, la actividad de los sacrificios y, 6
sobre todo, la razón por la que operan tantos prodigios —hasta el punto de que sin ellos no cesan ni las pestes, ni las hambres ni la esterilidad ni se obtienen lluvias ni bienes más preciosos que éstos, cuantos contribuyen a la purificación del alma o a su perfección o liberación de la generación— eso es lo que no explican en absoluto los modos de sacrificios de los que hablas. De forma que con razón no las podrías aprobar como si dieran cuenta dignamente de la causa de las obras en los sacrificios, sino que, si acaso, se las admitiría en segundo lugar como si siguieran y estuvie-

[183] V 10.

[184] Cf. Platón, *Banquete* 210a3-4.

[185] Cf. Porfirio, *Sobre la Abstinencia* II 24.

ran ligadas secundariamente a las primeras y más relevantes causas.

7 El argumento reclama, pues, que se diga en qué sentido tienen los sacrificios una eficacia práctica y cómo se ligan a los dioses, causas primordiales de lo que deviene. Si decimos que en el universo, único viviente y poseedor de una sola e idéntica vida, en todas partes, la comunidad de los poderes semejantes o la discordia de los contrarios o una cierta aptitud del agente con el paciente mueven a la vez los elementos semejantes y aptos, difundiéndose de la misma forma según una única simpatía en las partes más lejanas como si fueran las más próximas, se está diciendo así algo de verdad y de lo que necesariamente acompaña a los sacrificios, pero no se demuestra el verdadero modo de los sacrificios. En efecto, la esencia de los dioses no está en la naturaleza ni en la necesidad física, como para ser despertada por pasiones físicas o por poderes que se extienden a través de toda la naturaleza, sino que está limitada en sí misma, exenta de estas pasiones, sin tener nada común con ellas ni según esencia ni según poder ni según cualquier otro aspecto.

8 La misma absurdidad tienen también las opiniones de algunos de los que están con nosotros[186] que atribuyen la acción sacrificial a números —así asignan al cocodrilo el número sesenta, en tanto emparentado con el sol[187]—, o bien a razones naturales, como los poderes y actividades de los animales —por ejemplo, del perro, del cinocéfalo, de la musaraña, que son comunes con la luna—, o bien a las formas materiales —como en los animales sagrados se observa el color de la piel y todas las formas del cuerpo—, o bien a

[186] Jámblico sigue asumiendo su papel de sacerdote egipcio.

[187] Cf. Aristóteles, *Historia de los animales* V 33, 558a19; Plutarco, *Isis y Osiris* 75.

alguna otra característica corpórea de los animales o a cualquier otro elemento pertinente; o bien creen causa de la acción sacrificial un órgano —como el corazón de un gallo— o algún otro fenómeno similar de los que se observan en la naturaleza. En efecto, según ello, la causa de los dioses no es demostrada sobrenatural, ni es puesta en movimiento como tal con los sacrificios, sino como una causa física contenida por la materia y abarcada físicamente por los cuerpos despierta y reposa junto con ellos, así actúan los elementos de la naturaleza. Y si algo de tal tipo en las esencias acompaña a los sacrificios como causa auxiliar o condición necesaria, así aparece unido a las causas principales.

Es mejor, pues, atribuir la causa de los sacrificios al 9
amor y al parentesco, una relación que vincula los obreros con sus obras, los generadores con lo generado. Por lo tanto, cuando, bajo la égida de este principio común, vemos a un animal o planta terrestre conservar de manera intacta y pura la voluntad de su creador, entonces, por su intermediación, ponemos en movimiento de forma apropiada la causa demiúrgica, que de forma pura gobierna este ser. Pero, siendo estas causas numerosas, unas inmediatamente unidas como las de los démones, otras situadas por encima de éstas como las causas divinas, y estando a su cabeza una única causa aún más venerable que éstas, todas estas causas son puestas en movimiento por el sacrificio perfecto, pero cada una según el orden que ha recibido en suerte y unida íntimamente con ella. Pero si el sacrificio es imperfecto, progresa hasta un cierto punto, pero no puede avanzar más.

Por ello muchos creen que los sacrificios son ofrecidos a los démones buenos, muchos a los últimos poderes de los dioses, muchos a los poderes cósmicos y terrestres de los démones o de los dioses, con ello están haciendo una exposición parcial no falsa al respecto, pero sin conocer la totali-

dad de su poder y todos los bienes que se extienden también a todo lo divino.

Nosotros admitimos todo: los seres naturales, que se mueven como en un solo viviente por afinidad o simpatía o antipatía, como simples sujetos que acompañan y obedecen a la causa de acción sacrificial; los démones y los poderes divinos terrestres o cósmicos, los cuales los admitimos como los primeros que se unen íntimamente a nosotros según nuestro rango; pero las causas más perfectas y hegemónicas de acción sacrificial decimos que están unidas a los poderes demiúrgicos y perfectísimos; y puesto que ellas abarcan en sí todas las causas que son posibles, decimos que se mueven a la vez con ellas, en conjunto, todas cuantas son causas eficientes, y que de todo ello desciende un provecho común para toda la generación, a veces sobre ciudades, pueblos, razas variopintas y circunscripciones más o menos grandes que éstas, en ocasiones sobre casas o sobre cada individuo proporcionando sin envidia los bienes, realizando su distribución voluntaria e impasiblemente respecto a los receptores, juzgando con un intelecto impasible, según afinidad y parentesco, cómo deben darse, ya que un único amor, que mantiene unido todo, lleva a cabo este vínculo mediante una comunión inefable.

Esta opinión es mucho más verdadera y aprehende más esencia de los dioses y poder que lo que tú supones, en el sentido de que «los dioses se dejan seducir por los vapores de los sacrificios procedentes de los animales» [188], pues si un cuerpo envuelve a los démones, el cual algunos creen alimentado por los sacrificios, este cuerpo es inmutable, impasible, luminoso, carente de necesidades, pues de él nada

[188] Cf. *Carta a Anebo* II 8b SODANO.

emana ni tiene necesidad de emanación externa. ¿Y si admitiera también esto, puesto que el mundo y el aire que hay en él obtienen sin cesar la exhalación de lo que se hace en la tierra, y esta exhalación se difunde por igual por todas partes, qué necesidad tendrían ellos de los sacrificios? Pero lo que entra no suple proporcionalmente por igual a las emanaciones, como para que no predomine el exceso ni haya falta y del mismo modo haya igualdad por completo y proporción en los cuerpos demónicos. Pues ciertamente el demiurgo no hubiera servido a todos los animales terrestres y marinos un sustento abundante y al alcance de la mano, y, en cambio, a los seres superiores a nosotros los hubiera privado de él. Tampoco a los demás vivientes les hubiera proporcionado naturalmente y por sí la capacidad de procurarse las provisiones cotidianas, y, en cambio, a los démones les hubiera dado un sustento que viene de fuera y proporcionado por nosotros los hombres; y, según parece, si nosotros por pereza o algún otro pretexto descuidamos tal tributo, los cuerpos de los démones estarán en estado de necesidad y participarán de la asimetría y el desorden.

¿Por qué los que dicen esto no subvierten también toda la jerarquía, como para situarnos a nosotros en un rango mejor y hacernos más poderosos? En efecto, si nos hacen capaces de alimentar y satisfacer las necesidades de los démones, nosotros estaremos antes en la escala de las causas, pues cada ser, de quien procede, obtiene su alimento y perfección. Ello se puede ver también en las generaciones visibles. Y es posible también observarlo en los seres cósmicos: los terrestres son alimentados por los celestiales. Y resulta sobre todo mucho más evidente en las causas invisibles, pues el alma es perfeccionada por el intelecto, la naturaleza por el alma, y lo demás es alimentado del mismo modo por sus causas. Y si es imposible que nosotros seamos

causas primeras de los démones, por la misma razón tampoco somos causantes de su alimento.

11 Me parece que también la presente cuestión contiene otro error. Ignora, en efecto, que la ofrenda de los sacrificios hecha a través del fuego consume y destruye más bien la materia, la asimila a sí en lugar de asimilarse a la materia; la eleva al fuego divino, celeste e inmaterial, en vez de inclinarla hacia abajo, hacia la materia y la generación. En efecto, si el goce que seduce a los démones por los vapores de la materia fuera dulzura apetecible de la materia, la materia debería permanecer intacta, pues así su efluvio llegaría más abundante a sus participantes. Pero toda ella inmediatamente se quema y se consume y se transforma en la pureza y sutileza del fuego, lo cual prueba claramente lo contrario de que tú dices. Impasibles son, en efecto, los seres superiores, a los que les es grato ver destruida la materia por el fuego, y ellos nos hacen impasibles; lo que hay en nosotros es asimilado a los dioses, como el fuego asimila todos los seres duros y resistentes a cuerpos luminosos y sutiles, y nos eleva por medio de los sacrificios y el fuego sacrificial al fuego de los dioses, de la misma manera en que el fuego se eleva hacia el fuego que le atrae y arrastra hacia lo divino y celeste lo que hace descender a la materia y ofrece resistencia.

12 Para decirlo brevemente, no es de la materia ni de los elementos ni de ningún otro de los cuerpos conocidos por nosotros de lo que deriva el vehículo corporiforme que está al servicio de los démones. ¿Qué complemento podría haber de una esencia a otra esencia distinta? ¿O qué goce puede ser dado a seres ajenos por parte de seres ajenos? Ninguno. Antes bien, como los dioses hienden la materia con el fuego fulmíneo y separan los elementos inmateriales según esencia, todavía dominados y encadenados por la materia, y ha-

cen impasible lo pasible, así también el fuego que imita entre nosotros la acción del fuego divino destruye toda la actividad material sacrificial, purifica las ofrendas con fuego y las libera de las ataduras de la materia, las hace aptas, mediante la purificación de su naturaleza, a la comunión con los dioses, nos libera del mismo modo de las ataduras de la generación, nos hace semejantes a los dioses, nos hacen aptos para su amistad y cambian nuestra naturaleza material en inmaterial.

En líneas generales eliminadas así las suposiciones ab- 13
surdas relativas a los sacrificios, hemos introducido particularmente en su lugar concepciones verdaderas relativas a cada forma de sacrificios, pues el tratamiento particular relativo a los sacrificios reclama una articulación clara, pero no entra dentro de nuestra obra y, sin embargo, a partir de lo dicho, cualquiera dotado por la naturaleza y capaz de pasar con su facultad intelectiva de lo uno a lo múltiple podrá fácilmente conocer también a partir de ello lo que hemos omitido. Yo, en efecto, creía haberme expresado suficientemente al respecto, entre otras razones porque mi exposición era digna de la pureza de los dioses; pero puesto que por parte de los otros podría surgir desconfianza en el sentido de que mi exposición adolece de claridad y podrían sospechar que mi exposición no mueve a la inteligencia ni afecta a los razonamientos del alma, quiero tratar un poco más extensamente esta misma cuestión y, si es posible, aducir pruebas más claras que las expresadas con anterioridad.

El comienzo mejor de todos es aquel que revela la ley 14
de los sacrificios ligada a la jerarquía de los dioses. Propongamos, pues, de nuevo como principios entre los dioses que unos son materiales y otros inmateriales; materiales son los que contienen en sí la materia y la ordenan; inmateriales por completo son los que están aparte de la materia y son supe-

riores a ella. Según el arte de los sacerdotes es preciso comenzar los sacrificios por los dioses materiales, pues no de otra forma podría tener lugar el ascenso a los dioses inmateriales. Los dioses materiales, pues, tienen una cierta comunión con la materia, en tanto que están al frente de ella: son ellos, por tanto, los que gobiernan sobre lo que acaece en la materia, por ejemplo, divisiones, efecto de rechazo, cambio, generación, corrupción de todos los cuerpos materiales.

Si se quiere honrar a tales dioses teúrgicamente, se les debe rendir culto en consonancia con su naturaleza y el dominio obtenido, un culto material para dioses materiales; así, en efecto, podríamos aproximarnos a una relación íntima con los dioses materiales enteros a través de todo lo material, y podremos ofrecerles en el culto la connaturalidad que les conviene; en los sacrificios, por consiguiente, los cadáveres privados de vida, la sangre de los animales, la consunción de los cuerpos, sus diversos cambios y destrucción, la degeneración en suma, conviene a los dioses que presiden la materia: no a los dioses por sí, sino por la materia sobre la que gobiernan. Pues aun cuando están separados lo más posible, sin embargo están presentes en ella, y aun cuando la contienen en un poder inmaterial, están con ella; los gobernados no son extraños a los gobernadores, ni lo que ha sido puesto en orden a quienes los han puesto, ni lo que sirve, en tanto instrumento, es inarmónico con el usuario. Por esta razón ofrecer sacrificialmente a los dioses inmateriales materia es cosa no apropiada, pero ofrecerla a todos los seres materiales es muy conveniente.

15 Examinemos a continuación nuestra doble condición en sinfonía con lo expresado anteriormente: cuando, en efecto, somos enteramente alma y estamos fuera del cuerpo y elevados por el intelecto, vamos por las alturas en compañía de

todos los dioses inmateriales; cuando, por el contrario, estamos encarcelados en el cuerpo como en una ostra, somos retenidos por la materia y somos corpóreos. Doble es, pues, el modo del culto: uno será simple, incorpóreo, puro de todo devenir, es el que concierne a las almas inmaculadas; el otro estará contaminado por los cuerpos y por toda acción material, es el que conviene a las almas no puras y no libres de todo devenir. Establezco, pues, dos clases de sacrificios[189]: una de los hombres completamente purificados, tal como podría darse raramente en un solo hombre, como dice Heráclito[190], o en unos pocos fácilmente computables; la otra, material, corpórea y constituida por cambio, que se adecua a los retenidos aún por el cuerpo. Por tanto, si a las ciudades o pueblos no libres de la participación en la generación y de la estrecha comunión con el cuerpo no se asignara tal clase de ceremonia religiosa, se ven frustradas ambas clases de bienes, tanto los inmateriales como los materiales, pues unos no pueden recibirse y a los otros no se les ofrece lo que le corresponde. Al mismo tiempo, cada uno se ocupa del rito como es, no como no es; es preciso, por tanto, que él no sobrepase la medida propia del fiel.

El mismo discurso tengo también respecto a la estrecha relación que une apropiadamente a los fieles y los poderes venerados. Pienso, en efecto, que se debe elegir el modo de culto que le es adecuado: inmaterial si se hace inmaterialmente y enlaza los poderes puramente incorpóreos; corpóreo si es corpóreo y está unido a cuerpos, mezclado con las esencias que presiden los cuerpos.

---

[189] Cf. J. García López, *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica,* Madrid, 1970, págs. 43-47.

[190] 22 B 69 Diels-Kranz.

16 No desdeñamos decir además lo siguiente, que frecuentemente a causa de las necesarias exigencias del cuerpo tenemos relación con los custodios de nuestro cuerpo, dioses y démones buenos; por ejemplo, cuando lo purificamos de las manchas antiguas, lo liberamos de las enfermedades y lo llenamos de salud, o cuando le amputamos su pesadez e indolencia y lo hacemos ligero y activo, o le procuramos cualquier otro bien. En esos momentos, efectivamente, no tratamos al cuerpo intelectual e incorpóreamente, pues por naturaleza el cuerpo no participa de tales modos, sino que, participando de lo que le está emparentado, el cuerpo es curado y purificado por cuerpos. En casos similares de necesidad, pues, el ritual del sacrificio será necesariamente corpóreo, eliminando lo superfluo que hay en nosotros, completando lo que nos falta, y conduciendo a la simetría y orden cuando está desordenadamente perturbado. Ciertamente, con frecuencia, nos servimos de los ritos sagrados, cuando pedimos a los seres superiores que nos sean concedidos los bienes necesarios para la vida humana, esto es, los que proporcionan su cuidado al cuerpo o se ocupan de esas cosas que adquirimos a causa del cuerpo.

17 ¿Qué obtendremos, pues, de los dioses que están completamente aparte de todo el devenir humano, cuando se trata de esterilidad o infecundidad o abundancia o alguna otra necesidad de la vida? Absolutamente nada, pues no es posible que los que están liberados de todo se apliquen a tales dones. Pero si se dijera que los dioses completamente inmateriales contienen también los dioses materiales y, conteniéndolos, abarcan también sus dones en virtud de una única causalidad primera, se podría decir que desciende de ellos así una cierta superabundancia de la generosidad divina; pero que ellos hacen esto aplicándose directamente a los actos de la vida humana, a nadie hay que permitírselo decir.

Pues tal presidencia de las cosas de aquí abajo es parcial, se ejerce con una cierta solicitud, no está completamente separada de los cuerpos y no puede recibir la soberanía pura e inmaculada. Así pues, en tales obras es adecuado un modo de culto que esté mezclado con los cuerpos y tenga relación con el devenir, no el que es completamente inmaterial e incorpóreo. En efecto, el puro es completamente superior y es asimétrico, mientras que el que se sirve de los cuerpos y de los poderes corpóreos es el más afín a nosotros de todos, capaz de producir buena fortuna en la vida, capaz también de alejar las desventuras que nos amenazan, otorgando al género mortal justa proporción y equilibrio.

Pues bien, de acuerdo con otra división de los sacrifi- 18
cios, la mayoría del rebaño humano está sometida a la naturaleza, está gobernada por poderes naturales, mira hacia abajo, hacia las obras de la naturaleza, ejecuta lo que la fatalidad dispone, recibe el orden de lo que se cumple según la fatalidad y continuamente aplica su razonamiento práctico sólo a los fenómenos naturales. Unos pocos sólo, sirviéndose de un poder intelectual sobrenatural, se separan de la naturaleza, se elevan al intelecto separado y sin mezcla, y al mismo tiempo ellos llegan a ser superiores también a los poderes naturales. Algunos, entre estas dos categorías, se mantienen a igual distancia de la naturaleza y del intelecto puro, unos siguiendo a ambos, otros llevando una vida mixta, resultado de ellos, y otros liberándose de lo inferior y cambiando a lo mejor.

Hecha así esta división, la consecuencia de ello resultará tan evidente como sea posible. En efecto, quienes son gobernados según la naturaleza universal, viven ellos según su naturaleza propia y se sirven de poderes naturales, éstos practican el culto adecuado a su naturaleza y a los cuerpos movidos por ella: lugares, aires, materia, poderes de la ma-

teria, cuerpos, disposiciones y cualidades corpóreas, movimientos convenientes y cambios de lo que hay en el devenir y todo lo que tiene relación con ellos tanto en las otras partes del ámbito religioso como en la parte sacrificial. Quienes viven según el intelecto sólo y la vida del intelecto, y están libres de los vínculos de la naturaleza, éstos practican la ley intelectual e incorpórea del arte hierática respecto a todas las partes de la teúrgia. El grupo intermedio pone su empeño según las diferencias de su estado intermedio y según las vías diversas del ritual, sea participando de ambos modos de culto, sea apartándose de uno, sea tomando su posición intermedia como base hacia lo que es más precioso (pues sin esta base no alcanzaría lo que es superior), sea practicando los ritos así, de otro modo, como conviene.

19 En torno al mismo punto gira también esta división: de las esencias y poderes divinos unos tienen alma y naturaleza sometida y obediente a sus creaciones, según su propia voluntad; otros están completamente separados del alma y de la naturaleza, me refiero al alma y naturaleza divinas, no a aquéllas que son terrenas y creadoras; algunos, intermedios entre éstos, les permiten una comunión recíproca, sea por la única ligazón indivisible, sea por la generosa liberalidad de los superiores, sea por la receptibilidad sin obstáculo de los inferiores, sea por la concordia que une a ambos. Cuando, por tanto, veneramos a los dioses que reinan sobre el alma y la naturaleza, no es inoportuno ofrecerles poderes naturales, ni es despreciable ofrecer en sacrificio los cuerpos gobernados por la naturaleza; pues todas las obras de la naturaleza les sirven y contribuyen a su gobierno. Pero cuando intentamos honrar a los que tienen por sí una forma única, conviene venerarles con honores libres de la materia; lo que les conviene son dones intelectuales y los de la vida incorpórea, todos cuantos pueden otorgar virtud y sabiduría, y todos los

bienes perfectos y completos del alma. En verdad a los intermedios que rigen los bienes intermedios les podría convenir dones a veces dobles, a veces partícipes de ambos, o bien incluso tendentes a separarse de los inferiores y a elevarse a los superiores, o al menos aptos para colmar el espacio intermedio con uno de estos modos.

Pues bien, si tomamos otro punto de partida, esto es, el 20
mundo y los dioses cósmicos, la distribución en él de los cuatro elementos, la mezcla de los elementos según medida, el ordenado movimiento circular en torno al centro, tenemos un ascenso accesible a la verdad del rito sacrificial. En efecto, si nosotros mismos estamos en el mundo, estamos contenidos como partes en todo el universo, somos creados por él en primer lugar, somos perfeccionados por todos sus poderes, estamos constituidos por sus elementos y si tenemos de él una parte de vida y naturaleza, no debemos por ello omitir el mundo y la ordenación cósmica.

Establezcamos, pues, que en cada parte cósmica hay un cuerpo, ese cuerpo es el que vemos, y que hay también poderes particulares incorpóreos relativos a los cuerpos. Ahora bien, la ley del culto atribuye evidentemente lo semejante a lo semejante y se extiende así a través de todo desde arriba hasta los extremos, restituyendo lo incorpóreo a los incorpóreos, los cuerpos a los cuerpos, a cada una de estas dos clases lo que es proporcionado a su naturaleza. Pero cuando alguno participa de los dioses de la teúrgia de una manera hipercósmica (y ello es lo más raro de todo), él indudablemente es el que sobrepasa a los cuerpos y la materia en el culto de los dioses y el que se une a los dioses con un poder hipercósmico. No es preciso, pues, que lo que tiene lugar con esfuerzo y tardíamente en un solo hombre en la culminación del arte hierática se declare común a todos los hombres, ni que se haga común inmediatamente para los que se

inician en la teúrgia, ni a los que están a medio camino, pues éstos, de una manera cualquiera, hacen corpórea su práctica de la santidad.

21 Pues bien, creo que todos los que aman contemplar la verdad teúrgica convendrán también en esto, que no es preciso tejer parcial e imperfectamente para los seres divinos el culto pertinente. Puesto que, antes de la presencia de los dioses, todos los poderes que les están subordinados se ponen en movimiento previamente, y cuando van a descender a la tierra les preceden y les acompañan en procesión, quien no ha asignado a todos lo que les es debido y saludado a cada uno de acuerdo con el honor correspondiente, se va no iniciado y privado de la participación de los dioses; por el contrario, quien ha hecho a todos los seres divinos propicios y ha ofrecido a cada uno los presentes que les agradan y, en la medida de lo posible, semejantes, permanece seguro e infalible, porque ha cumplido bien, perfecta e íntegramente, la recepción del coro divino. Cuando esto es así, ¿debe el modo del culto ser simple y compuesto de unas pocas normas, o bien multiforme, variado y compuesto, por así decir, de todo lo que hay en el mundo?

Ahora bien, si lo que se invoca y es puesto en movimiento en los ritos fuera simple y de un solo rango, simple sería también necesariamente el modo de los sacrificios; pero si ningún otro es capaz de abarcar la multitud de poderes que se despiertan cuando los dioses descienden y se mueven y sólo los teúrgos, por su experiencia práctica, conocen esto exactamente, ellos solos pueden conocer también cuál es el cumplimiento del arte hierática, y saben que las omisiones, por pequeñas que sean, subvierten toda la obra del culto, como en el acorde musical una cuerda rota hace todo inarmónico y sin proporciones; del mismo modo, pues, que en los descensos visibles divinos resulta claro el daño para

quienes dejan sin honrar a alguno de los seres superiores, así también en su presencia invisible en los sacrificios no hay que honrar a éste sí y a éste no, sino a todos, según el rango que cada uno ha obtenido. Quien deja a uno sin su parte de honor trastorna el todo y hace pedazos la ordenación única y total; él no hace sólo, como se podría creer, imperfecta la recepción de los dioses, sino que incluso subvierte enteramente todo el rito.

¿Y qué? ¿La cima del arte hierática no se encamina ha- 22
cia el Uno que es el soberano por excelencia de toda la muchedumbre de divinidades, no venera a la vez con él y en él las numerosas esencias y principios? Sin duda, diría yo. Pero ello acaece muy tarde y a poquísimos hombres, hay que contentarse con que se dé una vez en el ocaso de la vida. Pero nuestra argumentación actual no legisla para un hombre de estas características (pues es superior a toda ley), ella, en cambio, ofrece tal legislación a quienes tienen necesidad de tal norma. Nuestra argumentación dice que como un orden a partir de muchos rangos confluye en un único sistema, así también el cumplimiento de los sacrificios, siendo perfecto e íntegro, debe unirse a toda la clase de los seres superiores. Pero como esta clase es numerosa, completa y formada por muchos órdenes, es preciso que también el culto imite su variedad a través de todos los poderes conexos. Del mismo modo, pues, los seres variados que nos rodean no deben, por una parte sólo de ellos, entrelazarse con las causas divinas que les presiden, sino ascender no incompletamente a sus jefes.

Pues bien, el modo variado del culto sagrado, de lo que 23
hay en nosotros y en torno a nosotros, una parte la purifica y otra la perfecciona, a una parte le da simetría y orden y a otra la libera de otra manera del error de los mortales, todo lo hace conforme a la totalidad de los seres superiores a nos-

otros. Ciertamente cuando convergen en el mismo fin las causas divinas y los preparativos humanos que se les asemeja, la ejecución del sacrificio cumple todo y procura grandes bienes.

No es malo para la intelección exacta del tema añadir las siguientes observaciones. La abundancia del poder de los seres más elevados les hace siempre por naturaleza ser superiores a todos en esto, en estar presentes en todo por igual del mismo modo sin obstáculo. De acuerdo con esta argumentación, pues, los primeros brillan en los últimos y los inmateriales están inmaterialmente presentes en los materiales. Que no cause asombro si decimos que hay una materia pura y divina, pues, nacida también ella del padre y demiurgo de todo, posee la perfección adecuada para recibir a los dioses. Y al mismo tiempo nada impide a los seres superiores que puedan iluminar a sus inferiores y nada aparta a la materia de la participación en bienes mejores, de forma que cuanta materia es perfecta, pura y boniforme no es inadecuada para recibir a los dioses; puesto que era preciso que también lo terrestre en manera alguna estuviera privado de la comunión divina, también la tierra ha recibido de ella una parte divina, que es capaz de acoger a los dioses.

Observando esto, el arte teúrgica, descubriendo así en general según afinidad los receptáculos adecuados para cada uno de los dioses, enlaza con frecuencia piedras, hierbas, animales, aromas, otros objetos similares sagrados, perfectos y deiformes, y luego, a partir de todos ellos, hace un receptáculo perfecto y puro.

No es preciso, pues, rechazar toda la materia, sino sólo la hostil a los dioses, y se escogerá la apropiada a ellos, en tanto capaz de ser adecuada para la construcción de las moradas de los dioses, las consagraciones de estatuas y también los ritos de los sacrificios. No de otro modo para los

lugares de la tierra o los hombres que aquí habitan podría haber participación en la recepción de los seres superiores, si un tal fundamento no hubiera sido previamente establecido; y se deben creer los discursos secretos, en el sentido de que merced a las contemplaciones felices una cierta materia es concedida por los dioses, y ella es, supongo, connatural a aquellos que la otorgan; por tanto, el sacrificio de tal materia incita a los dioses a manifestarse, les invita inmediatamente a dejarse aprehender, los contiene cuando ellos se presentan y los muestra perfectamente.

La misma enseñanza se podría obtener de la distribución 24
por regiones y de la autoridad, particular para cada uno de los seres, que, según las diferentes clases, ha asignado estos lotes más o menos grandes; por supuesto resulta evidente que a los dioses que reinan sobre ciertas regiones les son muy apropiados ofrecerles en sacrificios los productos de estas tierras, y a los gobernantes los bienes de sus gobernados, pues siempre a sus creadores les resultan sumamente gratas sus obras, y a los que en primer lugar producen algo, en primer lugar también tales obras les son queridas. Sea, pues, que ciertos animales o plantas u otros productos de la tierra estén gobernados por los seres superiores, igualmente participan de su autoridad y nos procuran la comunión indisoluble con ellos. Algunos de éstos, salvados y custodiados por ellos, acrecientan la familiaridad de quienes los guardan con los dioses, y, en tanto permanecen intactos, conservan la fuerza de la comunión entre dioses y hombres. Tales son algunos animales egipcios y tal en todas partes el hombre sagrado. Algunos, consagrados, hacen más espléndida esta familiaridad, cuantos la resolución en el principio de los primeros elementos se emparenta con las causas superiores y la hacen más venerable, pues siempre, cuando esta relación se realiza, más perfectos incluso descienden los bienes por ella proporcionados.

25 Ahora bien, si fueran sólo costumbres humanas y fueran sancionados por nuestras leyes, se podría decir que los cultos de los dioses son invenciones de nuestro pensamiento, pero en realidad es la divinidad la que nos guía, la que es así invocada en los sacrificios, y dioses y ángeles la rodean en gran número; para cada pueblo de la tierra ha sido asignado por él un protector común, y cada santuario tiene uno propio; los sacrificios dirigidos a los dioses tienen por inspector a un dios, los dirigidos a los ángeles un ángel, los dirigidos a los démones un demon, y en los demás casos del mismo modo, lo que le ha correspondido connaturalmente a cada uno según el género apropiado. Así pues, cuando ofrecemos los sacrificios a los dioses con los dioses como inspectores y ejecutores del rito sacrificial, a la vez, por una parte, es preciso venerar la ley del rito divino sacrificial y a la vez, por otra, conviene tener fe en uno mismo (pues ejercemos el ministerio sagrado bajo la autoridad de los dioses) y también observar la precaución conveniente, no sea que ofrezcamos algún don indigno de los dioses o no apropiado a ellos; en fin, recomendamos poner nuestra mirada por completo en todo lo que nos rodea, lo que hay en el universo, dioses, ángeles, démones, distribuidos por clases, y ofrecer el sacrificio a todos, de forma que les sea igualmente agradable, pues sólo así el rito podrá ser digno de los dioses que lo presiden.

26 Pero, puesto que una parte, no insignificante, de los sacrificios está constituida por las plegarias, ellas lo completan más que ningún otro elemento, y por ellas toda su obra se fortalece y se cumple, y puesto que ellas aportan una contribución común al culto y enlazan la comunión hierática indisoluble con los dioses, no es malo hablar de ella con brevedad; en efecto, es en sí y por sí un digno objeto de conocimiento y la ciencia de los dioses se hace más perfecta.

Afirmo, pues, que la primera característica de la plegaria es la conectiva, conduce al contacto con lo divino y a su conocimiento; la segunda es la copulativa, en tanto vincula una comunión unánime, convocando con antelación los dones que son enviados desde arriba por los dioses, antes incluso de que los pronunciemos, y llevando a término todas las obras, antes incluso de que las pensemos; la unión inefable es el sello característico último de la plegaria, fundamentando en los dioses todo su poder y haciendo que nuestra alma repose perfectamente en ellos.

En el ámbito de estos tres rasgos definitorios, con los que se miden todas las cosas divinas, la plegaria, armonizando nuestra amistad con los dioses, nos confiere la triple ventaja teúrgica procedente de los dioses: la primera concerniente a la iluminación, la segunda a una acción común, la tercera a una satisfacción completa de nuestra alma por el fuego divino; tan pronto precede a los sacrificios, como tan pronto se hace a mitad de la función sagrada, y otras veces pone término a los sacrificios; ningún rito tiene lugar sin las súplicas que acompañan a las plegarias[191]. El tiempo que se consume en ellas nutre nuestro intelecto, hace nuestra alma mucho más amplia para acoger a los dioses, abre a los hombres las cosas de los dioses, acostumbra a los centelleos de la luz, perfecciona poco a poco lo que hay en nosotros para el contacto con los dioses, hasta elevarnos a lo más alto; arrastra hacia arriba suavemente nuestros hábitos espirituales, nos trasmite los de los dioses, suscita persuasión, comunión y amistad indisoluble, acrecienta el amor divino, inflama lo divino del alma, purifica el alma de todo lo opuesto,

---

[191] Cf. Plinio, *Historia Natural* XXVIII 3; Salustio, *Sobre los Dioses y el Mundo* XVI 1 (Cf. E. Á. Ramos Jurado, «El sacrificio en *De Diis et Mundo* de Salustio», *Actas del II Congreso Andaluz de Estudios Clásicos*, Málaga, 1987, págs. 35-39).

expulsa del pneuma etéreo y luminoso que hay en torno a ella todo lo que es creado, infunde una buena esperanza y la fe en la luz; en una palabra, familiares de los dioses, por decirlo así, hace a los que se sirven de ellas.

Si es esto lo que se puede decir de la plegaria, si ella produce en nosotros tantos bienes, si tiene con los sacrificios la comunión que hemos dicho, ¿cómo consecuentemente no resulta evidente el rito sacrificial, en el sentido de que él también participa del contacto con el demiurgo —puesto que por sus acciones se une íntimamente a los dioses— y el bien de este contacto es equivalente a cuanto desde las causas demiúrgicas es enviado a los hombres? Ciertamente a partir de ello resulta evidente la fuerza elevadora, operante y henchidora por completo de la plegaria, cómo es eficaz, cómo, uniéndose con la divinidad, se realiza, cómo posee la ligazón común otorgada a nosotros por los dioses; en tercer lugar, fácilmente se puede observar a partir de lo dicho que ambas se refuerzan entre sí y se comunican recíprocamente un poder ritual y teúrgico perfecto.

Por ello, por todos estos argumentos, aparece claro, pues, toda la coherencia y toda la cooperación del sistema hierático consigo mismo, que une por completo, según una única continuidad, sus partes más estrechamente que ningún otro viviente; no se debe nunca despreciarla, ni, aceptando la mitad, rechazar el resto; aquellos que quieran entrar en contacto de una forma pura con los dioses deben igualmente ejercitarse en todas sus partes y mediante todas ellas alcanzar la perfección.

LIBRO VI

Ello, pues, no podría ser de otro modo; en cuanto a lo 1 restante es tiempo de que pase a la cuestión siguiente entre aquellas que planteas. «¿Por qué, según dices, el *epopta* no debe tocar un cadáver, mientras en la mayoría de los casos las evocaciones de los dioses se hacen a través de los animales muertos?»[192]. De nuevo, pues, resolviendo esto, examinemos el conflicto que crees que existe; quizás no haya en modo alguno en él oposición alguna, y la contradicción sea sólo aparente. En efecto, si de los mismos cadáveres se prohibiera o se permitiera el contacto, sería una contradicción interna; pero si se recomienda abstenerse de unos, los no consagrados, y tocar otros, cuantos están consagrados, ello no comporta ninguna contradicción. Además, mientras es impío tocar los cuerpos humanos, cuando el alma los ha abandonado (pues en el cuerpo con la muerte se extingue cualquier huella, imagen o vestigio de la vida divina), no es, por el contrario, sacrílego tocar a los demás animales cuando están muertos, pues no han participado de la vida más divina. Pues bien, si es apropiado no tocar a los cadáveres respecto a determinados dioses, por ejemplo, aquellos dio-

[192] Cf. *Carta a Anebo* II 8b-c SODANO.

ses que son puros en cuanto a la materia, respecto a otros, en cambio, los que gobiernan los animales y están estrechamente ligados a ellos, está permitido invocarlos a través de los animales; desde este punto de vista no hay, pues, ninguna contradicción.

2 Además, esta cuestión tiene otra posible solución. A los hombres retenidos en la materia los cuerpos privados de vida aportan una contaminación, porque el no viviente infunde una mancha al viviente, como el inmundo al puro y el de estado de privación al de estado de posesión, y porque a quien tiene la posibilidad de morir lo peor produce una mancha en virtud de la aptitud natural que tiene para ello; pero al demon que es absolutamente incorpóreo y no recibe corrupción de parte alguna el cuerpo no le produce ninguna mancha: el demon es necesariamente superior al cuerpo corrupto y en sí no recibe de él ningún reflejo de corrupción.

3 He aquí mi respuesta a la contradicción de tu cuestión. Si queremos explicar especialmente cómo se realizan los vaticinios a través de los animales sagrados, como los halcones[193], afirmamos que los dioses nunca están presentes en el uso de los cuerpos así tratados, pues ellos ni particularmente ni de forma inmediata ni materialmente ni de forma alguna presiden los animales particulares; a los démones, por el contrario, que están también ellos muy divididos y han obtenido en suerte distintos animales, que presiden directamente tal dominio y no les ha correspondido una autoridad completamente independiente e inmaterial, a ellos séales otorgado este contacto con los instrumentos mánticos; o bien, si se prefiere establecerlo así, séales asignada una sede tal que les permita estar en relación con los hombres y ser-

[193] Cf. Porfirio, *Sobre la Abstinencia* IV 9: el halcón, animal grato al Sol, de larga vida, una vez muerto, adquiere poderes adivinatorios. Cf. Eliano, *Sobre la naturaleza de los animales* 11, 39.

virse de ellos; es preciso creer que esta sede es pura de cuerpos, pues ninguna comunión se da entre lo puro y su contrario, pero es lógico que se ligue a los hombres a través del alma de los animales. Este alma tiene, en efecto, una cierta afinidad con los hombres por el parentesco vital, y con los démones porque, libre de los cuerpos, está de algún modo separada de ellos; y estando en medio de ambos, sirve a quien tiene autoridad sobre ella y anuncia a quienes están aún retenidos en el cuerpo las órdenes del demon que la gobierna, y otorga una ligazón común recíproca a ambos[194].

Es preciso pensar que el alma que hace uso de tales va- 4
ticinios no es oyente sólo de la profecía, sino que también contribuye por sí en medida no insignificante a la efectiva ejecución de ella; en efecto, con el oráculo se vuelve, coopera y prevé por una necesidad simpatética. Un modo de adivinación de este tipo es completamente distante del modo divino y verdadero, capaz de predecir en asuntos insignificantes y efímeros, aquellos que pertenecen al ámbito de la naturaleza dividida y que conciernen a lo ya creado; proporciona movimientos autónomos a los que son capaces de recibirlos y de muchas maneras provoca pasiones en quienes por naturaleza tienen aptitud para la simpatía. Pero con pasión no puede darse nunca la presciencia perfecta, pues sólo y en especial con lo inmutable, inmaterial y por completo puro usualmente se aprehende el futuro, mientras que lo que está mezclado con lo irracional, con las tinieblas de lo corpóreo y material está lleno de una gran ignorancia, de ahí que nunca merezca la pena admitir semejante preparación técnica con vistas a la adivinación. Tampoco es preciso utilizarla con gran seriedad ni tener fe en otra persona que se sirva de ella, como si poseyera en sí un signo claro y no-

[194] Démones y hombres.

torio de la verdad. Hasta aquí lo dicho por nosotros respecto a tal adivinación.

Hablemos ahora de otro género de cuestiones cuya causa permanece oculta: «comporta», como tú mismo dices[195], «violentas amenazas, pero se divide en múltiples partes según la cantidad de amenazas; en efecto, se amenaza o bien con sacudir el cielo o desvelar los misterios de Isis o divulgar el secreto de Abido[196] o detener la barca[197] o de esparcir para Tifón los miembros de Osiris o hacer otra acción similar»[198]. Este tipo de discurso los hombres no lo elevan, como tú crees, contra el sol o la luna o alguno de los astros (pues acaecerían cosas más absurdas que las que tú lamentas), sino, como yo decía anteriormente, contra una clase de poder cósmico particular, sin juicio y sin razón, que recibe de otros las órdenes y las obedece, y que no se sirve de una inteligencia propia y no distingue lo verdadero y lo falso o lo posible o lo imposible. Esta clase, cuando las amenazas se elevan en tropel, se agita y se asusta, porque, creo, por naturaleza se deja influir por imágenes vagas y se deja seducir en lo demás por su imaginación trastornada e inestable.

---

[195] *Carta a Anebo* II 8c Sodano.

[196] Donde se suponía que estaba el cuerpo de Osiris. Según la tradición, Osiris fue un rey legendario de Egipto, enérgico y justo, a quien su hermano Seth le tendió una trampa y logró asesinarlo. Isis, su esposa, consiguió ser fecundada por su esposo muerto, dando a luz a Horus, quien, cuando creció, hizo reconocer sus derechos y atacó a su tío, logrando vencerlo y recobrando la vida Osiris.

[197] De Osiris.

[198] Cf. Eusebio *(Preparación Evangélica* V 10, 3-5), literalmente, y Agustín *(La Ciudad de Dios* X 11), en paráfrasis, citan este mismo texto. La amenaza a los dioses recorre buena parte de la religión egipcia: *PGM* IV 2313-2318; *Libro de los Muertos* 65; *Pap. Mag. Harris* VII 1-4; *PGM* LVII 13, III 99-101, etc.

6 La cuestión tiene también otra explicación. El teúrgo da órdenes a los poderes cósmicos merced a la fuerza de los símbolos inefables, no como un hombre ni como quien se sirve de un alma humana, sino, como si estuviera ya en el rango de los dioses, recurre a amenazas superiores a su propia esencia, no con la intención de hacer todo cuanto afirma, sino enseñando con el empleo de estas palabras cuánto, cuán grande y qué poder tiene por su unión con los dioses, otorgado por el conocimiento de los símbolos inefables. Se puede también decir lo siguiente: los démones, divididos según las partes del Todo, de las que son guardianes, dedican tanto cuidado y solicitud cada uno a la parte que le ha correspondido, que no toleran que se hable en contra de ella y conservan inmutable la eterna permanencia de lo que hay en el cosmos. Esta permanencia ellos la han recibido inmutable, porque el orden de los dioses permanece inmóvil en su identidad; este orden, en el que tienen el ser, los démones aéreos o terrestres no soportan que se le amenace ni siquiera de palabra.

7 O bien se podría también ofrecer la siguiente justificación: los démones tienen a su cargo la guardia de los misterios inefables, de una forma tan especial en tanto que en ellos está contenido primordialmente el orden del Todo. Por esto permanecen en orden las partes del Todo, porque el poder benéfico de Osiris[199] permanece puro e intacto, y no se mezcla con el desorden y tumulto contrarios; y la vida de todo permanece también pura e incorruptible, porque la belleza oculta y fecunda de los principios de Isis no desciende hasta el cuerpo perceptible por los sentidos y visible. Todo prosigue inmóvil y eterno, porque el curso del sol nunca se

[199] Este libro, así como los dos siguientes, contienen abundante material simbólico egipcio.

detiene; todo permanece perfecto e íntegro, porque los misterios de Abido no son nunca desvelados. En todo ello encuentra el universo su salvación (me refiero al hecho de que los secretos inefables son siempre mantenidos y que la indecible esencia de los dioses nunca participa de la suerte contraria), no es soportable para los démones terrestres oír decir que es de otra manera o que se divulguen, y por ello este modo de dirigirse a ellos tiene cierta eficacia; nadie amenaza a los dioses y no se da tal modo de plegaria dirigida a ellos. Por esta razón entre los caldeos, entre los cuales se distingue por su pureza el lenguaje dirigido a los dioses solos, nunca se profieren amenazas; pero los egipcios, que mezclan las palabras demónicas con los símbolos divinos, emplean en ocasiones también amenazas. He aquí breve pero suficientemente esclarecida, creo, la respuesta al respecto.

LIBRO VII

Las dificultades siguientes exigen para su resolución la 1
propia Musa sabia en cosas divinas, pero antes quiero explicarte las características de la teología de los egipcios. Éstos, en efecto, imitando la naturaleza universal y la creación divina, producen por medio de símbolos algunas imágenes de las intelecciones místicas, ocultas e invisibles, del mismo modo también que la naturaleza ha modelado en cierto modo por medio de símbolos los principios invisibles bajo formas visibles y que la creación divina ha esbozado la verdad de las ideas a través de imágenes visibles. Sabiendo, pues, que todos los seres superiores gozan con la semejanza de los inferiores y queriendo así colmarlos de bienes mediante la imitación en la medida de lo posible, los egipcios reproducen también ellos con razón el modo apropiado de la mistagogia oculta en los símbolos.

Escucha, pues, también tú, según la inteligencia de los 2
egipcios, la interpretación intelectual de los símbolos, abandonando la imagen que de estos símbolos procede de la imaginación y del oído, elevándote a la verdad intelectual. Concibe, pues, como limo todo lo corpóreo o lo material o la fuerza nutricia o fecunda o cuanta especie material de la naturaleza se mueve junto con el oleaje inestable de la ma-

teria, o cuanto acoge el río del devenir y con él cae, o la causa primordial, preexistente a modo de fundamento, de los elementos y de todos los poderes de los elementos. Puesto que el limo tiene tal significado, la divinidad causa del devenir, de toda la naturaleza, de todos los poderes de los elementos, en tanto superior a éstos, se revela en su totalidad por sí y en sí, inmaterial, incorpórea, sobrenatural, increada e indivisible, preside todo ello y contiene en sí la totalidad de los seres. Y puesto que ha abarcado todo y hace participar de sí a todos los seres del mundo, a partir de ellos se hace patente; puesto que es superior a todo y eminentemente simple por sí, aparece como separada, trascendente, sublime, eminentemente simple en sí por encima de todos los poderes y elementos cósmicos.

Lo atestigua también el símbolo siguiente. El estar sentada en un loto simboliza enigmáticamente la superioridad sobre el limo que excluye cualquier contacto con el limo[200] e indica una supremacía intelectual y empírea; en efecto, circulares se ven todas las partes del loto, así como las formas visibles en las hojas y en los frutos; ahora bien, con este solo movimiento circular está emparentada la actividad del intelecto, la cual muestra la identidad del mismo modo, en un único orden y según una razón única. La divinidad misma es inmóvil en sí y por encima de esta hegemonía y actividad, augusta y santa en su simplicidad trascendente y permaneciendo en sí, todo lo cual quiere significar el hecho de estar sentada. El que navegue sobre una barca hace pa-

[200] Los neoplatónicos, en su exégesis mística de la *Ilíada*, derivaban *Ílion* de *hýlē*, esto es, Ilión sería el país de la materia, o de *ilýs*, «barro, limo». Los troyanos serían, por tanto, las almas retenidas en el país de la materia.

tente la soberanía que gobierna el mundo[201]. Al igual que el piloto, permaneciendo distinto de la nave, gobierna su timón, así también el sol separadamente gobierna el timón de todo el universo. Y como el piloto dirige todo desde lo alto, desde la proa, imprimiendo desde sí mismo un leve principio primero de movimiento, así también, mucho antes, la divinidad desde arriba, desde los primeros principios de la naturaleza, imprime indivisiblemente las causas primordiales de los movimientos. Estas cosas y otras más indica el que la divinidad navegue sobre una barca.

Y puesto que toda parte del cielo, todos los signos del 3
zodiaco, todo el movimiento celeste, todo el tiempo, de acuerdo con el cual se mueve el cosmos, y todos los seres del universo reciben del sol poderes que descienden de él, unos enlazados con ellos y otros trascendiendo su mezcla, el modo simbólico de significación los representa también, significando con las palabras la variedad de figuras según los signos zodiacales y el cambio de formas según las horas y mostrando el don del sol a todo el universo, inmutable, estable, perpetuo, a la vez todo entero y completo. Pero, puesto que los seres que lo reciben, cada cual en su sitio, se mueven en torno a este don indiviso de la divinidad y puesto que ellos reciben del sol poderes multiformes según sus propios movimientos, por esta razón la doctrina simbólica quiere mostrar la divinidad única a través de la cantidad de sus dones y por los poderes multiformes representar su poder único; por eso esta doctrina afirma también que la divinidad es una y la misma y pone en los cuerpos los cambios de forma y de figura. Por esta razón afirma que la divinidad cambia según el zodiaco y las horas, porque estos

---

[201] Cf. Plutarco, *Isis y Osiris* 34, 364 c-d; Porfirio, *El antro de las Ninfas de la Odisea* 10.

seres varían en torno al dios según las numerosas maneras de recibirla. Tales plegarias emplean los egipcios para el sol no sólo en las visiones sino incluso en las plegarias más comunes que tienen esta misma intención y se dirigen al dios según esta mistagogia simbólica. Por ello no habría razón alguna si alguien le dirige una crítica.

4 Las preguntas que siguen a éstas requieren más doctrina, si se quieren tratar de forma suficientemente argumentada; es preciso, sin embargo, en la respuesta exponer con brevedad la verdad al respecto. Preguntas «qué quieren decir los nombres sin significados»[202]. Pero ellos no son sin significado, como tú crees[203]. Sea que algunos nos sean desconocidos o incluso algunos conocidos, aquéllos de los que hemos recibido de los dioses la solución, pues bien, para los dioses todos tienen un significado, no de un modo expresable, ni cual es entre los hombres el modo que significa e indica los objetos por medio de la imaginación, sino un modo unido a los dioses por el intelecto o intelectivamente o también de manera indecible mejor y más simple. Es preciso, pues, eliminar de los nombres divinos todas las elucubraciones y exposiciones lógicas y suprimir también las representaciones físicas de la voz en correlación con las cosas de la naturaleza. Es el carácter intelectual y divino de la semejanza divina lo que se debe suponer en los nombres. E incluso, si nos es desconocido, esto mismo lo hace más solemne, pues es demasiado elevado como para penetrar en nuestro conocimiento. Pero en estos nombres en los que hemos recibido la ciencia del análisis, en ellos tenemos, en el nombre, el conocimiento de toda la esencia de los dioses, de su poder y de su orden. Además, guardamos entera en

---

[202] *Carta a Anebo* II 10a SODANO.

[203] Para toda esta cuestión, cf. J. RITORÉ PONCE, *La teoría del nombre en el neoplatonismo tardío,* Cádiz, 1992, págs. 194-226.

nuestra alma una copia mística e inefable de los dioses y a través de los nombres elevamos nuestra alma a los dioses y, una vez elevada, nos unimos a los dioses en la medida de lo posible.

Pero, «¿por qué preferimos los signos bárbaros a los de nuestras lenguas respectivas?»[204]. También de ello la razón es mística. En efecto, puesto que los dioses nos han enseñado que toda lengua de los pueblos sagrados, como asirios y babilonios, es adecuada a los ritos sagrados, por ello creemos deber comunicarnos con los dioses verbalmente en la lengua que les es connatural, y puesto que este tipo de lengua es primitivo y bastante antiguo, y sobre todo porque los que han aprendido los primeros nombres de los dioses nos los han transmitido mezclándolos con los de su propia lengua, teniéndola como propia y adaptada a estos nombres, conservamos hasta aquí, sin cesar, invariable la norma de la tradición. En efecto, si algo conviene a los dioses, es evidentemente lo eterno e inmutable, como connatural a ellos.

«Pero el oyente, afirmas, observa el significado, de for- 5
ma que el concepto que permanece idéntico es suficiente, cualquiera que sea el nombre»[205]. Ahora bien, ello no es tal y como tú lo has pensado; pues si los nombres hubieran sido puestos por convención, no importaría cambiar los unos por los otros; pero si están estrechamente unidos con la naturaleza de los seres, los que se asemejan a esta naturaleza son ciertamente también los más gratos a los dioses; por esto resulta claro que con razón la lengua de los pueblos sagrados ha sido preferida a las de los demás hombres; pues, cuando se traducen dos nombres, éstos no conservan por completo el mismo sentido, pues en cada pueblo hay características

[204] *Carta a Anebo* II 10a SODANO.
[205] *Carta a Anebo* II 10a SODANO.

lingüísticas imposibles de ser expresadas en la lengua de otro pueblo; no obstante, incluso si se pueden traducir los nombres, ya no conservan el mismo poder; además, los nombres bárbaros tienen mayor solemnidad, mayor concisión y poseen menor ambigüedad y variedad, y la cantidad de palabras menos numerosa; por todo ello armonizan con los seres superiores.

Quita de en medio, pues, las suposiciones que se apartan de la verdad, como si el dios invocado fuera egipcio o emplease la lengua egipcia. Piensa mejor lo siguiente, puesto que a los egipcios han sido los primeros en corresponderles la participación de los dioses, los dioses gozan con ser invocados con las fórmulas rituales egipcias; y todos ellos no son artificios de magos, pues, ¿cómo los nombres que están más unidos a los dioses, que nos ligan a ellos y que poseen casi la misma fuerza que los seres superiores, podrían ser ficciones imaginarias, aquellos sin los que ninguna obra teúrgica podría tener lugar? Y tampoco son formas de ocultar nuestras pasiones con expresiones asignadas a los dioses. En efecto, no partiendo de nuestros estados, sino, por el contrario, a partir de los que les son propios a los dioses les ofrecemos las fórmulas convenientes según la naturaleza; no concebimos lo divino de forma contraria a la que es en realidad, sino, ateniéndonos a su naturaleza y al modo en que los primeros que establecieron las leyes del rito sagrado han obtenido la verdad al respecto, así perseveraremos en ello. En efecto, si entre los ritos sagrados hay algo que se adecúe a su santidad, es la inmutabilidad; y es preciso conservar las fórmulas de las plegarias antiguas, como templo inviolable, siempre las mismas y del mismo modo, sin suprimirles nada ni añadirles nada de otro sitio[206]. Probablemente un motivo

[206] Cf. PLATÓN, *Leyes* II 656d-657a.

por el que han perdido ahora toda su eficacia los nombres y la plegaria es porque no cesan de cambiar continuamente por el ansia de novedad y violación de la tradición por parte de los griegos. En efecto, los griegos son por naturaleza amantes de lo novedoso y dan vaivenes para acá y para allá, sin punto de apoyo en sí; no conservan las tradiciones que han recibido de otros, sino rápidamente abandonándolas, ellos transforman todo de acuerdo con su variable arte de inventar palabras; los bárbaros, por el contrario, siendo constantes en sus hábitos, permanecen firmemente fieles a sus formas de hablar, por lo que son ellos queridos por los dioses y les dirigen discursos que les agradan: cambiarlos en modo alguno a ningún hombre le está permitido. Tal es mi respuesta para ti respecto a los nombres indecibles y sobre los denominados bárbaros que son sólo rituales.

LIBRO VIII

Dejando aparte estos argumentos, según afirmas, quieres 1
que se te aclare «qué es lo que los egipcios consideran causa primera, si es un intelecto o superior al intelecto, sola o con otra o con otras, y si es incorpórea o corpórea, si se identifica con el demiurgo o existe antes del demiurgo, y si todo deriva de un principio único o de muchos, si conocen una materia o primeros cuerpos dotados de cualidades, y una materia no engendrada o engendrada»[207].

Yo te voy a exponer en primer lugar la causa por la que en los escritos de los antiguos escribas son referidas muchas y variadas opiniones al respecto, y por qué por parte de los sabios aún vivos sobre los grandes temas no es transmitida una doctrina única[208]. Digo, pues, que, al existir muchas esencias y bastante diferentes entre sí, la tradición les ha asignado numerosos principios causales que comportaban diferentes grados[209], cambiantes según los relatos de los an-

[207] *Carta a Anebo* II 11 Sodano.

[208] *Carta a Anebo* II 12a Sodano.

[209] La traducción sigue el texto ofrecido por É. des Places, Parthey, Scott y Jacoby en lo relativo al término *diaphórous*, mientras que Thillet y A. R. Sodano *(op. cit.,* pág. 425) lo entienden en forma adverbial, *dia-*

tiguos sacerdotes: todas las expuso completamente Hermes en veinte mil libros, como registró Seleuco[210], o treinta y seis mil quinientos veinticinco[211], según la historia de Manetón[212]. Los principios de las esencias particulares la interpretan de modo diverso los antiguos que polemizan en numerosas ocasiones. Sobre todos estos principios es preciso descubrir la verdad y hay que explicártela brevemente en la medida de lo posible. Escucha en primer lugar mi respuesta a tu primera pregunta.

2 Antes de los seres verdaderos y los principios universales hay un dios, el Uno, primero absoluto también respecto al dios y rey primero, que permanece inmóvil en la soledad de su unicidad. En efecto, ningún inteligible ni ningún otro se entrelaza con él; se erige como paradigma del dios que es en sí mismo padre e hijo y es padre único del verdadero Bien, pues es más grande, primero, fuente de todo, fundamento de los seres que son las primeras ideas inteligibles. A partir de este dios Uno irradia el dios autosuficiente, por lo que también es en sí padre y principio, pues él es principio y dios de dioses, mónada a partir del Uno, anterior a la esen-

phórōs, lectio difficilior, «principi causali classificati in modo diverso», de acuerdo con la traducción de Sodano.

[210] Se duda entre Seleuco de Alejandría *(Fragmente der griechischen Historiker* 341), gramático que vivió en Roma en época de Augusto y Tiberio, y Seleuco de Babilonia, el astrónomo, que vivió en Alejandría en torno al 200 d. C. É. des Places se inclina por el segundo (pág. 220, nota a pág. 195), mientras que A. R. Sodano *(op. cit.,* págs. 357-358) se inclina por un «Seleuco el teólogo» citado por Porfirio *(Sobre la Abstinencia* II 55, 1).

[211] Jacoby *(FGrH* 609, 26) explica este número como resultado de 25 veces 1461 años, que constituye el «período de Sotis». El fragmento de Manetón procedería del «Libro de Sotis» del Pseudo-Manetón, pero toda esta teoría hoy día está puesta en duda (cf. A. R. Sodano, *op. cit.,* pág. 358).

[212] Sacerdote egipcio de tiempos de Ptolomeo Filadelfo, autor de unos *Relatos de Egipto* desde los tiempos míticos *(FGrH* 609).

cia y principio de la esencia. De éste derivan, en efecto, la substancialidad y la esencia, por lo que es llamado también padre de la esencia; él es, en efecto, el ser que precede al ser, principio de los inteligibles, por eso es llamado Primer Inteligible. Éstos son, pues, los principios, más antiguos de todas las cosas, los que Hermes pone delante de los dioses etéreos, empíreos y celestes, habiendo transmitido cien tratados sobre el estudio de los dioses empíreos, igual número sobre los dioses etéreos y mil sobre los dioses celestes.

Según otro orden, Hermes pone delante como dios a 3
Emef[213], señor de los dioses celestes, del que afirma que es intelecto que se piensa a sí mismo y cuyos pensamientos hacen conversión hacia él. Pero pone delante de él al Uno indiviso, del cual afirma que es el primer nacido y al que llama Eikton[214]; es en él en quien reside el primer inteligente y el primer inteligible, que es venerado sólo en silencio[215]. Además de estos dioses otros jefes presiden la *demiurgía* de los seres visibles. El intelecto demiúrgico, señor de la verdad y de la sabiduría, cuando viene al devenir y conduce a la luz el poder invisible de las palabras ocultas, es llamado Amoún[216] en la lengua de los egipcios, pero cuando ejecuta en verdad, infalible y artísticamente, cada cosa, se le llama Fthá (los griegos traducen Fthá por Hefesto, ateniéndose sólo a su habilidad artística); cuando es

[213] Ha sido corregido en Kmeph (Scott) o Kneph (Gale, Sodano) e identificado discutiblemente con Khnum (Scott, Sethe).

[214] *Eichtón* según Scott, *Eichthon* según Scutellius, Sodano. Para el primero equiparable a Ef-khe-ton. Röth y Jablonski lo ponen en relación con una divinidad que aparece en los papiros mágicos como *rheksíchthon* («Ra hijo de Ichthon»).

[215] Como el Uno plotiniano *(Enéadas* V 1 6,8-11). Cf. *et.* PORFIRIO, *Sobre la Abstinencia* II 34, 2.

[216] Amón.

creador de bienes, es llamado Osiris y tiene otros nombres según sus diversos poderes y actividades.

Hay también entre los egipcios una hegemonía sobre todos los elementos universales del devenir y sobre sus poderes, cuatro masculinos y cuatro femeninos, hegemonía que atribuyen al sol; y hay otra autoridad sobre toda la naturaleza del devenir, que asignan a la luna. Y dividiendo el cielo en dos, cuatro, doce o treinta y seis partes o el doble de ellas o fraccionándolo de cualquier modo, asignan a estas partes autoridades más o menos numerosas, y de nuevo, a su vez, le anteponen el Uno que les es superior. Así para los egipcios la doctrina de los principios, desde arriba hasta los seres últimos, comienza desde el Uno y hace procesión hasta la pluralidad, la multiplicidad siendo gobernada, a su vez, por el Uno y en todas partes la naturaleza indeterminada siendo dominada por una cierta medida determinada y por la causa suprema que unifica todo. La materia la divinidad la ha hecho proceder de la substancialidad, una vez separada de la materialidad; esta materia, que es vivificante, tomándola el demiurgo, ha modelado las esferas simples e impasibles, y la parte extrema de ella la ha dispuesto para hacer los cuerpos engendrados y corruptibles.

4 Examinadas así estas cuestiones, resulta clara incluso la solución de las dificultades[217] de los escritos que dices haber encontrado: los que circulan bajo el nombre de Hermes contienen opiniones herméticas[218], aunque con frecuencia

[217] *Carta a Anebo* II 12b SODANO.

[218] El *Corpus Hermeticum*, conjunto de diecisiete tratados en el que Hermes (Thot) y otras divinidades egipcias desarrollan temas y argumentos diversos: la divinidad, génesis del mundo y el hombre. Destacan, entre ellos, el *Poimandres* y el *Discurso perfecto* o *Asclepio*. Estas doctrinas, con ecos ya en el siglo III a. C., las encontramos en pleno vigor en los siglos II-III d. C. y tuvieron una gran resonancia en época medieval y rena-

emplean la lengua de los filósofos, pues han sido traducidos de la lengua egipcia por hombres no inexpertos en filosofía[219]. Queremón[220] y todos los demás que tratan las causas primeras del mundo exponen los últimos principios; aquellos que tratan de planetas, del zodiaco, de los decanos[221], de los astros horóscopos y los denominados «poderosos» y «jefes»[222] revelan las distribuciones particulares de los principios. Las efemérides astrológicas[223] contienen una parte muy pequeña del sistema de Hermes; y lo relativo a los astros o las fases o los eclipses o bien el crecer o decrecer de la luna ocupaban, en último lugar, la etiología egipcia. Los egipcios no dicen que todo sea natural, sino que incluso distinguen de la naturaleza la vida del alma y la vida intelectual, no sólo en cuanto al universo, sino también en nuestro caso: poniendo al frente al intelecto y la razón de por sí existentes, afirman que así tiene lugar la *demiurgía* de los seres del devenir. Anteponen un padre primero creador de los seres del devenir y conocen el poder vivo anterior al cie-

---

centista. Ediciones: SCOTT-FERGUSON (Oxford, 1924-1936), NOCK-FESTUGIÈRE (París, 1972^2). Estudio básico: A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation de Hermes Trismégiste*, París, 1944-1954.

[219] Estas líneas plantean el tema del débito real y profundo del *Corpus Hermeticum* respecto a Egipto. Las opiniones están divididas y fluctúan entre el entusiasmo proegipcio de Strivker y Derchain y el escepticismo de Festugière y Scott.

[220] De Alejandría, filósofo estoico y sacerdote egipcio, director probablemente del Museo de Alejandría, maestro de Nerón *(c.* 49 d. C.) y autor de *Historias Egipcias (FGrH* 618).

[221] Astrológicamente, son las entidades que presiden 10 grados del zodiaco, esto es, 36 decanos para un círculo de 360 grados. Conocidos por los egipcios y caldeos, la teoría de los decanos se encuentra en Manilio y Marciano Capela. Cf. E. Á. RAMOS JURADO, *op. cit.*, págs. 184-185.

[222] Cf. A. R. SODANO, *op. cit.*, págs. 364-365; E. Á. RAMOS JURADO, *op. cit.*, pág. 184.

[223] Cf. A. R. SODANO, *op. cit.*, pág. 365.

lo y el que está en el cielo[224]; por encima del mundo ellos sitúan un intelecto puro, y en todo el mundo un intelecto indiviso y otro distribuido por todas las esferas. Y estas cosas no son para los egipcios consideraciones puramente teóricas, sino que incluso recomiendan elevarse mediante la teúrgia hierática a las regiones más elevadas, más universales, por encima de la fatalidad, hasta la divinidad y el demiurgo, sin servirse de la materia ni asumir además otra ayuda distinta que la observación del momento oportuno.

5 Este camino también lo ha indicado Hermes, y el profeta Bitis[225] se lo explicó al rey Amón, después de haberlo descubierto[226] grabado en caracteres jeroglíficos en un santuario en Sais la egipcia, y transmitió el nombre del dios que se propaga por el mundo entero. Hay también otras muchas composiciones sobre el mismo tema, de forma que me parece que tú no relacionas correctamente con causas físicas todas las tradiciones de los egipcios[227]. Hay entre ellos principios múltiples y relativos a esencias múltiples, así como poderes hipercósmicos que ellos veneran con el ritual hierático. Me parece, pues, que estas explicaciones proporcionan unos principios generales de solución incluso de todas las

[224] Según Thomas Gale, el sol.

[225] Sacerdote egipcio, que R. Reitzenstein *(Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur,* Leipzig, 1904, pág. 108) y A. J. Festugière *(op. cit.,* I, pág. 268) identifican con el Bitos de Zósimo. Scott *(Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religious or philosophic teachings adscribed to Hermes Trismegistus,* Oxford, 1924-1936, IV, págs. 72-73) ve en Bitis un traductor griego reciente de la inscripción a la que se hace referencia en este mismo parágrafo.

[226] El tema del descubrimiento de un texto sagrado con el paso del tiempo es un *tópos* usual en la literatura, en particular, en la revelada (Cf. A. J. Festugière, *op. cit.,* I, págs. 319-324).

[227] *Carta a Anebo* II 12b Sodano.

cuestiones planteadas por ti a continuación. Pero, puesto que no es preciso dejar ninguna sin examinarla, abordemos también estos problemas y ataquémoslos por todos los flancos, para que sepamos dónde están los puntos débiles de tus conjeturas.

Pues bien, dices que «la mayoría de los egipcios hacen 6
depender nuestro libre arbitrio[228] de los movimientos de los astros»[229]. Cómo es, debe explicársete más extensamente partiendo de las concepciones herméticas. El hombre, según afirman estos escritos, tiene dos almas[230]: una derivada del primer inteligible, que participa también del poder del demiurgo, la otra, en cambio, engendrada a partir del movimiento de los cuerpos celestes, en la cual penetra el alma que contempla a la divinidad. Siendo las cosas así, la que desciende de los mundos a nosotros acompaña los movimientos de estos mundos, mientras que el alma derivada de lo inteligible, inteligiblemente presente en nosotros, es superior al ciclo del devenir, y por ella tiene lugar la liberación de la fatalidad y el ascenso hacia los dioses inteligibles: la teúrgia que se eleva a lo no engendrado se realiza según tal vida.

Todo, pues, no está ligado, como tú cuestionas, a «los 7
vínculos indisolubles de la necesidad»[231], que llamamos fatalidad, pues el alma posee el principio propio de la conversión hacia lo inteligible, de la separación de los seres del

[228] El clásico tema de la fatalidad, de tanta larga tradición en todas las escuelas filosóficas griegas. Para el período prejambliqueo neoplatónico hay que destacar la *Enéada* III 1 de PLOTINO.

[229] *Carta a Anebo* II 13a SODANO.

[230] Cf. A. R. SODANO, *op. cit.*, págs. 377-380.

[231] *Carta a Anebo* II 13a SODANO.

devenir, de unión al ser y lo divino. Tampoco liguemos la fatalidad a los dioses, que veneramos con templos y estatuas como liberadores de la fatalidad. Pero si los dioses liberan de la fatalidad, las naturalezas que derivan últimas de ellos, descendiendo y ligándose al devenir del cosmos y al cuerpo, cumplen la fatalidad. Con razón, por tanto, ofrecemos a los dioses todo el rito, a fin de que ellos, que prevalecen sobre la necesidad sólo con la persuasión intelectual, nos liberen de los males que provienen de la fatalidad.

Pero todo en la naturaleza no está ligado a la fatalidad: hay otro principio del alma, superior a toda naturaleza y a todo conocimiento, por el cual podemos unirnos a los dioses, estar por encima del orden cósmico y participar de la vida eterna y de la actividad de los dioses hipercósmicos. Según este principio somos capaces de liberarnos nosotros mismos. En efecto, cuando actúan las mejores partes de nosotros y el alma se eleva a los seres superiores a ella, entonces se separa por completo de lo que la retiene en el devenir, se aleja de lo peor, muta a otra vida a cambio de la suya, se entrega a otro orden, abandonando completamente el anterior.

8 ¿Y qué, pues? ¿Es posible liberarse merced a los dioses que giran en el cielo y considerarlos a la vez directores del destino y carceleros de nuestras vidas con vínculos indisolubles? Quizás nada lo impida, si es cierto que, conteniendo los dioses en sí numerosas esencias y poderes, hay en ellos innumerables diferencias y oposiciones. Además, se puede, no obstante, decir que en cada uno de los dioses, incluso los visibles, hay algunos principios inteligibles de esencia, por medio de los cuales tiene lugar para las almas la liberación del devenir cósmico. Y si, por tanto, se dejaran dos clases de dioses, cósmicos e hipercósmicos, la liberación será para las almas a través de los hipercósmicos. Estas cuestiones se

tratan con mayor exactitud en el escrito *Sobre los dioses*[232]: cuáles son los que nos elevan y según qué poderes, de qué modo liberan de la fatalidad y por medio de qué ascensiones hieráticas, cuál es el orden de la naturaleza cósmica y cómo la actividad intelectual más perfecta la domina; de forma que lo que tú has citado de Homero en el sentido de que «los dioses son flexibles»[233], es impío pronunciarlo. Las obras de rito sagrado han sido fijadas hace tiempo por leyes inmaculadas e intelectuales, lo inferior es liberado por un orden y poder superior, y del inferior nos liberamos cuando pasamos a una suerte mejor. Y nada en tal aspecto se cumple en contra de la ley inicial, en el sentido de que los dioses cambian según la norma cultual posterior, sino que desde el primer descenso la divinidad mandó ya a las almas con el fin de que retornen a su vez a ella. No hay, pues, ningún cambio a causa de tal elevación, ni hay conflicto entre los descensos y los ascensos de las almas. En efecto, lo mismo que en el universo el devenir y este universo están enlazados con la esencia intelectiva, así también en el orden de las almas están en concordancia la liberación del devenir con su solicitud del devenir.

---

[232] S. Fronte, en oposición a W. Scott, piensa que Jámblico se refiere a su obra, perdida, del mismo título, siguiendo la tradición de Th. Gale y Rasche, mientras que Th. Hopner cree que se refiere a su *Teología Caldea*.

[233] *Ilíada* IX 497.

LIBRO IX

1 Ea, pues, intentemos encauzar, del modo que nos sea posible, la cuestión del demon personal, cuestión compleja y con objeciones varias. En pocas palabras, la doctrina respecto al demon personal es doble, teúrgica y técnica; la primera lo invoca desde las causas superiores, la segunda desde las revoluciones visibles en el mundo creado; la primera no emplea la *genetlialogía*, la segunda aplica incluso tales métodos; la primera rinde un culto más universal por encima de la naturaleza, la segunda más particularmente según la naturaleza; me parece extraño que tú rebajes el rito más perfecto al plano de rito humano y que apliques tus preguntas sobre este último aspecto[234].

2 Luego, en este punto, me parece que desgajas una pequeña parte de la doctrina al respecto. En efecto, mientras que los que operan en torno a la naturaleza acostumbran a designarlos regularmente partiendo de los decanos, liturgos[235], signos zodiacales, astros, sol, luna, Osa, de todos los

[234] *Carta a Anebo* II 14a SODANO.

[235] Servidores de los decanos, más numerosos, son, sobre todo, las estrellas fijas que se encuentran en el dominio de los decanos y las estrellas fijas que se elevan, al norte y al sur, a la vez que los decanos (cf. W. GUNDEL, «Dekans und Dekansternbilder», *Studien der Bibliothek Warburg* 29

elementos y del mundo, tú no con razón, separada una pequeñísima parte, la del planeta señor de la casa[236], has hecho tus preguntas sobre ella[237]. Y aquí de nuevo, alejándote de tu tema y de la investigación de «cómo el señor de la casa asigna el demon personal, según qué desplazamiento o emanación o vida o poder desciende de él a nosotros, pasas a hablar de *genetlialogía*, si existe o no, y del descubrimiento del señor de la casa, si imposible o posible»[238]; pero, ¿estas cuestiones qué relación tienen con el dominio del demon? Pues resulta evidente que carece de importancia con vistas a su esencia saber cómo es todo ello. Y, en efecto, respecto a los acontecimientos naturales, aunque se dé la circunstancia de que no sepamos cómo se producen, sin embargo los del Todo tienen cada uno la estabilidad propia de su esencia. Así, en líneas generales, damos respuesta a tus preguntas. Pero haciendo un examen particular de cuanto preguntas, intentaremos darte las soluciones al respecto.

3 Afirmas, en efecto, que «es feliz quien, llegando a saber la figura natalicia y conociendo su propio demon, conjura por medio de sacrificios la fatalidad»[239], pero me parece que estas afirmaciones tuyas no concuerdan ni entre sí ni con la verdad. En efecto, si el demon nos es asignado por la figura natalicia y a partir de ahí lo descubrimos, ¿cómo podríamos liberarnos de la fatalidad por el conocimiento del demon que ella nos ha otorgado? Y si realmente conjuramos por me-

(1936), 236-237, 266; A. Bouchè-Leclerq, *L'astrologie grecque*, París, 1890, pág. 216).

[236] Planeta señor del signo zodiacal en el que el hombre ha nacido (Cf. Bouchè-Leclerq, *op. cit.*, págs. 185-192).

[237] *Carta a Anebo* II 14b Sodano.

[238] *Carta a Anebo* II 14c Sodano.

[239] *Carta a Anebo* II 14d Sodano.

dio de sacrificios la necesidad, como tú dices, ¿cómo el demon pudo habernos sido asignado además según la fatalidad?

De esta manera, pues, lo que acabamos de decir entra en mutuo conflicto y desentona respecto a la verdad, puesto que el demon personal de cada uno[240] no proviene de la figura natalicia propia, sino que su principio era aún más antiguo que ella, el cual abordaremos más adelante; y también porque si sólo de aquí se considerase que desciende el demon, no sería feliz quien alcanzase el conocimiento de su demon natal. ¿Quién lo tomaría por guía para conjurar la fatalidad por medio de sacrificios, si él hubiese sido otorgado con este fin, como para cumplir lo que ha sido asignado por la fatalidad?

Además, me parece que ésta es una parte sólo y la menos importante de la teoría del demon, mientras que la totalidad de su esencia queda marginada con este método. Pero estas cuestiones, aunque estén expresadas falsamente, sin embargo, no son extrañas al tema, pero las dificultades siguientes «sobre la enumeración detallada de las tablas astrológicas y la ciencia de la *genetlialogía*, en tanto incomprensibles»[241], no comportan duda alguna para nuestro tema. En efecto, sean estas artes inteligibles o incomprensibles, es, sin embargo, la emanación de los astros la que asigna el demon, tanto si nosotros somos conscientes como si no; la mántica divina puede instruirnos sobre los astros de acuerdo con la verdad misma por excelencia, y no precisamos en absoluto de la enumeración detallada de las tablas astrológicas o del arte mántico.

[240] Cf. MENANDRO, frag. 550 KOCK; PLUTARCO, *Sobre el demon de Sócrates* 22; MARCO AURELIO II 13; *Corpus Hermeticum* X 23; AMIANO MARCELINO XXI 14; PLOTINO, *Enéadas* III 4; M. DETIENNE, *La notion de daïmon dans le pythagorisme ancienne*, París, 1963.

[241] *Carta a Anebo* II 15a SODANO.

4 Pero si, dejando al margen estos aspectos, debemos hablar de ello, me parece que no convenientemente «deduces la imposibilidad del conocimiento de la ciencia astrológica, basándote en que en ella ha habido numerosos desacuerdos o que Queremón[242] o algún otro se han expresado en oposición a ella»[243]. Pues, según este principio, todo sería incomprensible. En efecto, todas las ciencias han tenido innumerables escépticos e incontables han sido los problemas en ellas. Así pues, al igual que acostumbramos a responder a los aficionados a las disputas que las proposiciones contrarias a la verdad están por naturaleza en disensión con ella y que no sólo los postulados falsos están en mutuo conflicto, así también respecto a la astrología responderemos que ella es verdadera, pero que quienes vacilan sobre ella, puesto que no saben nada verdadero, se le oponen. Esto no le acaece a ella sola, sino incluso a todas las ciencias transmitidas por los dioses a los hombres; con el paso del tiempo, al mezclarse con frecuencia con muchos elementos humanos, se desvanece el carácter divino del conocimiento.

Ciertamente es posible, aunque sea un poco, es, sin embargo, posible[244] que estas ciencias preserven una prueba clara de la verdad. Pues incluso los signos del cálculo de los ciclos divinos resultan claros a los ojos cuando indican los eclipses de sol y de luna y las conjunciones de la luna con las estrellas fijas, y la experiencia de la vista concuerda evidentemente con los signos precursores. Y, por otro lado, las observaciones de los fenómenos celestes conservados a lo largo de los tiempos entre los caldeos y entre nosotros[245] testimonian la verdad de esta ciencia. Se podrían aducir tam-

[242] Cf. VIII 4.

[243] *Carta a Anebo* II 15b Sodano.

[244] Traducción literal de la repetición que aparece en el texto griego.

[245] Los egipcios.

bién pruebas aún más patentes, si nuestra argumentación versara principalmente sobre este tema, pero puesto que resultan superfluas y no corresponden al conocimiento del demon, las omito lógicamente. Abordaré, pues, lo que resulta más pertinente al respecto.

Afirmas, en efecto, de acuerdo con lo que escribes en tu carta, que «la determinación del planeta señor de la casa del nacimiento, o de los señores de la casa si hay más de uno, se reconoce entre ellos como prácticamente incomprensible, y es de ahí de donde afirman que es posible conocer el demon personal[246]». Ahora bien, ¿cómo se reconoce entre ellos que es incomprensible el conocimiento del planeta señor de la casa, cuando han transmitido métodos claros para descubrirlo y, en los casos dudosos, enseñan elementos para distinguirlo exactamente, unos cinco, otros más y otros menos de cinco? Sin embargo, para no hablar de ello, consideramos, hecho más importante, lo que acaece en ambos casos: si es posible descubrir el planeta señor de la casa del nacimiento, es posible ciertamente conocer también el demon asignado por él a nosotros; por el contrario, si ello es incomprensible, nosotros lo ignoramos, de acuerdo con esta hipótesis, y, sin embargo, el planeta señor de la casa existe así como el demon asignado por él a nosotros. ¿Qué impide, pues, que el demon personal se pueda encontrar difícilmente mediante la *genetlialogía*, y, en cambio, se pueda conocer más fácilmente por medio de la sagrada adivinación o la teúrgia? En general, por otra parte, no es asignado por el señor de la casa sólo, sino que existen muchos otros principios más universales que el señor de la casa. Además, tal método introduce, como técnico y humano, el estudio del demon individual. Por tanto, son insanas tus dudas en este sentido.

---

[246] *Carta a Anebo* II 15c SODANO.

6 Y si es preciso revelarte la verdad sobre el demon personal, éste nos es asignado no por una parte sola de los fenómenos celestes ni por un elemento del mundo visible, sino por todo el cosmos, por su multiforme vida, por su multiforme cuerpo, por todo por lo que el alma desciende al devenir, una suerte individual nos es atribuida, que se reparte por cada una de nuestras partes, según una señoría particular. Este demon existe paradigmáticamente antes incluso del descenso de las almas al devenir; una vez que el alma lo elige como guía, al punto el demon vigila la realización de la vida del alma; cuando desciende en el cuerpo, la liga al cuerpo, gobierna su viviente compuesto, endereza él mismo la vida particular del alma; cuanto pensamos lo hacemos porque él nos proporciona los principios; hacemos lo que él nos pone en el intelecto, y gobierna a los hombres hasta que, por la teúrgia hierática, ponemos al frente a un dios custodio y guía del alma: entonces o se retira ante el ser superior o le otorga la señoría o se somete como para cooperar con él o le sirve de algún otro modo como a una autoridad.

7 A partir de ello te responderé fácilmente a tu siguiente pregunta. El demon personal no es guía de una parte de nuestro ser, sino de todo a la vez, de una manera simple, y se extiende a todo nuestro dominio, al igual que nos ha sido asignado por todos los órdenes del universo. Y, en efecto, la prueba que tú aduces en el sentido de que hay «démones que se encargan de la salud de las partes del cuerpo y nos mantienen la forma y el estado, así como que hay uno que preside en común a todos»[247], tenla por una prueba de que la soberanía sobre todo lo que hay en nosotros remonta a un único demon; no distingas, pues, «el demon del cuerpo, el

[247] *Carta a Anebo* II 16a Sodano.

del alma, el del intelecto»[248]. Y, en efecto, resultaría extraño que el viviente fuera uno y el demon que lo preside fuera múltiple: en todas partes los jefes son menos numerosos que los subordinados; más extraño aún que esto sería que las partes gobernantes de muchos démones no estuvieran naturalmente unidas sino separadas entre sí. Y tú estableces entre ellos una oposición entre «buenos y malos»[249], sin que los malos tengan ninguna parte hegemónica ni se distingan por oposición a los buenos en pie de igualdad.

Luego, dejando al lado estas cuestiones, te deslizas a la 8
opinión de los filósofos y subviertes todo el pensamiento fundamental del demon personal. Pues «si es una parte del alma, por ejemplo la intelectual, es feliz quien tiene un intelecto sabio»[250], no hay otro orden mejor que el demónico que presida al humano como superior. Unas partes o una potencia del alma serán separadamente más poderosas que la mayoría de las formas de nuestra vida, gobernando ellas connatural y no trascendentalmente, según la naturaleza, sobre todo nuestro ser.

Mencionas a continuación incluso otra teoría sobre el 9
demon personal, según la cual el culto le sería tributado ya a dos, ya a tres démones[251]. Esta teoría es un error total. Pues el dividir y no reducir a una sola las causas que nos presiden es doctrina falsa y no atiende a la unidad que domina en todo. Y la opinión que limita el demon al cuerpo y a la protección del cuerpo restringe su hegemonía a una parte sólo, la más insignificante. De suerte que, ¿por qué examinar las formas del culto conexas a tal opinión, si el propio principio fundamental es malo? Único es, pues, el demon protector

[248] *Carta a Anebo* II 16a Sodano.
[249] *Carta a Anebo* II 16b Sodano.
[250] *Carta a Anebo* II 17a Sodano.
[251] *Carta a Anebo* II 17b Sodano.

propio de cada uno de nosotros, y no es preciso suponerlo común o el mismo para todos los hombres, ni tampoco común a todos pero conviviendo con cada uno de forma particular, pues la división en especies y la alteridad de la materia no admiten la universalidad e identidad de los incorpóreos en sí. «¿Por qué, entonces, el demon individual es invocado por todos con una invocación común?»[252] Porque la invocación de los démones se hace en nombre del único dios su señor, el cual desde el origen determinó para cada uno su demon particular y en los ritos también revela, según su particular voluntad, a cada uno su demon particular. Siempre, en efecto, en el orden teúrgico los inferiores son invocados a través de los superiores; en el caso de los démones también, por tanto, el único señor común de los regidores del mundo del devenir envía a cada uno su demon personal. Y después de que cada uno tiene a su lado el demon propio, entonces le revela un culto particular y su nombre, y le enseña el modo particular en el que quiere fundamentalmente ser invocado.

El orden conveniente a los démones es el siguiente: uno es connatural a los invocados, otro desciende de las causas más antiguas, y un tercero que concurre indistintamente a la obra de los otros dos. No asemejes, pues, las invocaciones divinas a las humanas ni las inefables a las expresables, ni compares las que preceden toda determinación y todo modo indeterminado con los órdenes determinados o indeterminados existentes entre los hombres. Pues nuestra especie no tiene nada en común con el género en su conjunto ni con lo que nos supera en todo orden y gobierna toda nuestra esen-

[252] *Carta a Anebo* II 17b Sodano.

cia y nuestra naturaleza[253]. Pero entonces es cuando sobre todo los hombres incurren en los errores más grandes, cuando de la debilidad humana deducen la autoridad demónica, y por lo que es pequeño, sin importancia y dividido conjeturan lo que es grande, importante y perfecto. Todo esto te respondemos acerca del demon personal aparte de lo dicho previamente.

---

[253] Ante las diversas posibilidades de este texto, en oposición a É. des Places, entendemos *hyperéchousin* y *epárchousin* como participios. Para toda esta cuestión, cf. A. R. Sodano, *op. cit.*, págs. 428-430.

LIBRO X

Queda, como última cuestión, el tema de la felicidad, 1
sobre la cual tú has realizado diversas investigaciones, planteando en principio objeciones, luego dudas y finalmente preguntas. Disponiendo, pues, cada una de tus preguntas según las formulaste, te responderemos a ella convenientemente. Has fijado tu atención en que «el camino hacia la felicidad puede ser, sin que lo advirtamos, diferente[254]»; ¿pero qué otro ascenso racional, alejado de los dioses, podría haber hacia ella? Si, en efecto, la esencia y la perfección de todos los bienes residen en los dioses, así como el primer poder y autoridad sobre estos bienes, entre nosotros solos[255] y entre los que de forma similar están en contacto con los seres superiores y se unen auténticamente a ellos se cultiva activamente el principio y el fin de todos los bienes. Ahí, pues, está la contemplación de la verdad y de la ciencia intelectual, y el conocimiento de los dioses se acompaña de la conversión hacia nosotros mismos y del conocimiento de nosotros mismos[256].

[254] *Carta a Anebo* II 18a-b SODANO.

[255] Los sacerdotes.

[256] PLOTINO, *Enéadas* V 3; 7, 1-9; PORFIRIO, *Sentencias* 40.

2 En vano, pues, objetas que «no es preciso dirigir la mirada a las opiniones de los hombres»[257]. ¿Qué tiempo, en efecto, podría tener de dirigir su mirada hacia abajo, hacia las alabanzas de los hombres, quien tiene su mente dirigida hacia los dioses? Tampoco la cuestión siguiente resulta pertinente, cuando dices que «el alma forja grandes cosas a la ventura»[258]. ¿Qué principio de ficciones, en efecto, se da en los seres que realmente existen? ¿No está en nosotros la facultad imaginativa que produce fantasmas, mientras que ninguna imaginación se despierta cuando la vida intelectual está perfectamente en acto? ¿No subsiste la verdad entre los dioses según su esencia y no según consentimiento, teniendo su sede entre los inteligibles? A la ventura, pues, parloteáis sobre tales cosas tú y algunos otros. Tampoco todos los escarnios de los que algunos[259] hacen objeto a los que veneran a los dioses, considerándolos vagabundos y charlatanes —y también tú has dicho algo similar[260]— afectan a la verdadera teología y teúrgia. Y si junto a las ciencias de los hombres buenos crecen gentes de esta calaña (como también junto a otras artes germinan falsas artes), estas falsas artes son evidentemente más opuestas a las verdaderas que a cualquier otra cosa, pues el mal está en lucha con el bien más que con el no bien.

3 Quiero a continuación recorrer las demás afirmaciones con las que, calumniando a la presciencia divina, la comparas con otros métodos que se ocupan de la predicción del futuro. Para mí, en efecto, ni siquiera si toca en suerte una aptitud natural para indicar lo que va a acaecer, como acaece a los animales respecto al presentimiento de los temblo-

---

[257] *Carta a Anebo* II 18c Sodano.

[258] *Carta a Anebo* II 18c Sodano.

[259] Creemos que se refiere, como en III 31, a los cristianos.

[260] *Carta a Anebo* II 18d Sodano.

res de tierra o de vientos o de tempestades, no me parece que tenga valor, pues la agudeza sensitiva o la simpatía o algún otro movimiento de los poderes naturales hace que tal adivinación innata les acompañe, sin tener nada de augusto y sobrenatural; tampoco si alguien, en virtud de un razonamiento humano o de una observación profesional, deduce a partir de signos aquellas cosas de las que los signos son evidencias (como los médicos pronostican la fiebre cercana a partir de la contracción o los escalofríos), en absoluto me parece que posea valor o excelencia alguna[261], pues infiere y razona humanamente con la ayuda de nuestro pensamiento, y hace su diagnóstico sobre fenómenos naturales de una manera conforme al devenir, sin alejarse del orden corpóreo. De forma que ni si hay en nosotros una intuición natural del futuro, como también en todos los demás seres esta facultad aparece claramente en acción, ella no tiene en realidad nada de envidiable, pues, ¿qué bien genuino, perfecto y eterno podría haber entre los que nos vienen de la naturaleza otorgada en la generación?

Sólo, pues, la mántica divina, uniéndonos a los dioses, 4
nos hace partícipes verdaderamente de la vida divina, y puesto que ella participa de la presciencia e intelecciones divinas, nos hace a nosotros en verdad divinos. Ella es la que nos procura auténticamente el bien, porque la inteligencia beatísima de los dioses está llena de todos los bienes. No es, pues, verdad, como conjeturas, «que quienes poseen esta mántica tengan la presciencia sin ser felices»[262], pues toda la presciencia divina es boniforme, «ni que prevean el futuro, sin saber hacer buen uso de él», sino que ellos reciben junto con la presciencia el bien en sí y el orden verda-

---

[261] *Carta a Anebo* II 18d SODANO.

[262] *Carta a Anebo* II 18d SODANO.

dero y conveniente, y en ella está también la utilidad. En efecto, los dioses otorgan también la capacidad de defenderse de los peligros que sobrevienen de la naturaleza; cuando es preciso ejercitar la virtud y a ello se une la incertidumbre del futuro, los dioses mantienen oculto el futuro con objeto de hacer el alma mejor; por el contrario, cuando esta ignorancia no tiene importancia y es provechoso para las almas conocer el futuro, con objeto de salvarlas y elevarlas, ellos infunden en lo íntimo de sus esencias la presciencia de los oráculos.

5 ¿Pero a qué extendernos en estos aspectos, cuando ya hemos demostrado a través de numerosos argumentos en las páginas precedentes la superioridad de la mántica divina sobre la humana? Mejor es, pues, como nos solicitas, indicarte el camino hacia la felicidad y en qué consiste su esencia[263], pues a partir de ello se descubre la verdad y es posible resolver fácilmente todas las dificultades a la vez. Digo, pues, que el hombre, concebido como divinizado, unido antes a la contemplación de los dioses, ha entrado en otra alma adecuada a la forma específicamente humana y por ello se ha encontrado ligado al vínculo de la necesidad y de la fatalidad.

Es preciso, pues, examinar su liberación y evasión de estos vínculos. Ahora bien, no hay otro medio sino el conocimiento de los dioses: la esencia de la felicidad, en efecto, es la ciencia del bien, así como la esencia del mal consiste en el olvido del bien y el engaño respecto al mal; la primera está con lo divino, la segunda, inferior, es inseparable de lo mortal; la primera mide con esmero las esencias inteligibles con las sendas hieráticas, la segunda, desviada de los principios inteligibles, se lanza a la medición de la

[263] *Carta a Anebo* II 19 SODANO.

esencia corpórea; la primera es conocimiento del padre, la segunda es desviación de él y olvido del dios padre que preexiste a la esencia y es autosuficiente; la primera salva la verdadera vida, elevándola hacia su padre, la segunda hace descender al hombre primordial hasta lo que nunca permanece sino que fluye siempre. Considera, pues, este primer camino de la felicidad, que satisface intelectualmente a las almas con la unión divina; y el don hierático y teúrgico de la felicidad es llamado puerta hacia el dios demiurgo del universo o lugar o morada del bien; tiene en primer lugar como facultad el otorgar una pureza del alma más perfecta que la pureza del cuerpo, luego prepara la mente para la participación y contemplación del bien y para la liberación de todo lo opuesto, y finalmente une con los dioses dadores de bienes.

Y cuando ha unido el alma con cada una de las partes 6
del Todo y con los poderes divinos que las penetran, entonces la teúrgia conduce el alma al demiurgo universal, la pone a su lado, la une, fuera de toda materia, a la razón eterna y única; es decir, lo repito, ella une el alma al poder autoengendrado, movido por sí mismo, que mantiene todo, intelectual, ordenador del universo, que eleva a la verdad inteligible, que tiene en sí su fin, creador, así como la une a otros poderes demiúrgicos de la divinidad, particularmente, de forma que el alma teúrgica encuentra su perfección en sus actividades, en sus intelecciones y en sus creaciones. Entonces ella instala el alma en la completa divinidad creadora. Éste es el fin de la ascensión hierática entre los egipcios.

El bien en sí, el divino, creen que es el dios que tras- 7
ciende el pensamiento, mientras que el humano creen que es la unión con él, como Bitis interpretó[264] a partir de los li-

[264] Cf. VIII 5.

bros herméticos. Esta parte, por tanto, «no ha sido pasada por alto», como tú supones, «por los egipcios»[265], sino que fue transmitida como corresponde a la divinidad y los teúrgos «no turban la divina mente con cosas de poca importancia»[266], sino con las que conducen a la purificación del alma, a su liberación y a la salvación del alma; ni ellos se ocupan «de cosas difíciles e inútiles para los hombres»[267], sino, por el contrario, de las más útiles de todas para el alma; ni ellos «son engañados por un demon falso»[268], ellos que han dominado la naturaleza falaz y demónica y se elevan a la inteligible y divina.

8 Éstas son nuestras respuestas, en la medida de nuestras posibilidades, a las cuestiones que planteaste sobre la mántica y la teúrgia divinas. Por lo demás, al final de mi exposición, ruego a los dioses que nos concedan a mí y a ti guardar firmemente los verdaderos pensamientos, infundir en nosotros eternamente la verdad de las cosas eternas, hacernos partícipes de unas intelecciones más perfectas sobre los dioses, en lo que reside para nosotros el fin beatísimo de los bienes y el fundamento de la amistad que nos une en la unanimidad de pensamiento.

---

[265] Cf. *Carta a Anebo* II 19b SODANO.
[266] Cf. *Carta a Anebo* II 19b SODANO.
[267] Cf. *Carta a Anebo* II 19b SODANO.
[268] Cf. *Carta a Anebo* II 19b SODANO.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE DE MATERIAS

ÍNDICE GENERAL

Págs.